Darſtellung
der
Hauptmomente
der
Elementarlehre
der Kantiſchen Kritik der reinen, und practiſchen Vernunft.

Oder

Zweyte verbeſſerte, und vermehrte Ausgabe der kurzen, und deutlichen Darſtellung des Kantiſchen Syſtems nach ſeinem Hauptzwecke, Gange, und inneren Werthe

von

Andreas Metz,

der Philoſophie und Theologie Doctor, und der Philoſoph. und Matheſis Profeſſor in Würzburg.

Zweyter Theil.

Darſtellung der Hauptmomente der Elementarlehre der Kantiſchen Kritik der practiſchen Vernunft.

Bamberg und Würzburg,
bey Tobias Göbhardt ſel. Wittwe.
1802.

In officiis colendis ſumma eſt Naturæ humanae dignitas.

Omnes gentes & omni tempore una lex & ſempiterna, & immortalis continebit: unusquisque erit communis quaſi magiſter & imperator omnium Deus ille, legis hujus inventor, diſceptator, lator: cui qui non parebit, ipſe ſe fugiet, ac Naturam hominis aſpernabitur, atque hoc ipſo luet maximas pœnas, etiamſi cetera ſupplicia, quæ putantur, effugerit. CICERO.

Zweyter Theil.

Darſtellung der Hauptmomente der Elementarlehre der Kantiſchen Kritik der practiſchen Vernunft.

I. Abſchnitt.

Begriff, und Theile der Kritik der practiſchen Vernunft.

§ 1.

Die Philoſophie heißt **theoretiſch**, in wie fern Sie ſich mit der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung der Geſetze der Erkenntniß deſſen abgibt, was da iſt, und geſchiehet (der Natur Objecte); **practiſch** aber *, wenn

* Das Wort practiſch wird hier in der ſtrengſten Bedeutung genommen, wo es nämlich nur den jenigen Vernunftgebrauch bezeichnet, durch den die Geſetze des freyen Handelns, deſſen Zweck die Realiſirung des Rechtes und der Tugend iſt, beſtimmt werden, ohne ſich im geringſten mit der Erkenntniß deſſen, was iſt, zu befaſſen. — Das in den Wiſſenſchaften z. B. der Matheſis, Chemie, Medicin u. ſ. w. gemeinhin ſo genannte practiſche Erkenntniß iſt nur ein techniſch (zur Kunſt gehöriges) practiſches, und als ſolches vom theoretiſchen nur durch die Art, und Weiſe unterſchieden, wie ein, und der ſelbe Natur Gegenſtand behandelt wird.

wenn Sie die Geſetze des Freyheits Gebrauches, oder, was das Nämliche iſt, die Principien zur Beſtimmung deſſen, was ſeyn ſoll, und geſchehen darf, zum Gegenſtande ihrer Unterſuchung hat. Der Natur, und Freyheits Begriff iſt es alſo, was die beyden genannten Haupttheile aller Philoſophie conſtituiret. Jener (der Natur Begriff) gehet auf ein Seyn, dieſer aber (der Freyheits Begriff) auf das Handeln. Die practiſche Philoſophie iſt ſonach Wiſſenſchaft der Freyheitsgeſetze, und wird als ſolche auch mit Recht Moralphiloſophie (von den alten Griechen Ethik, welches Wort aber heut zu Tage nur für einen beſondern Theil der Moral-Philoſophie gebraucht wird) genannt.

§ 2.

Die höchſte Erkenntnißquelle der practiſchen Philoſophie, d. i. die Quelle der Principien zur Beſtimmung deſſen, was geſchehen ſoll, und geſchehen darf, kann nur die Vernunft ſeyn. Denn nur den Principien der Vernunft, als ſolcher, kann der Character der abſoluten Allgemeinheit, und Nothwendigkeit zukommen, welcher den Begriffen des Rechtes, und der Tugend unzertrennlich anklebet. Die

---

wird. Die practiſche Philoſophie iſt dagegen von der theoretiſchen ſo wohl in Anſehung des Objectes, als des Zweckes weſentlich unterſchieden, und Sie allein heißt vorzugsweiſe (κατ' ἐξοχην) practiſch, da die ſo genannten practiſchen Theile der übrigen Wiſſenſchaften eigentlich techniſche genannt werden ſollten.

Die Ausſprüche des **Gemeinſinnes**, der **Geſchichte** älterer, und neuerer Zeiten, der **Offenbarung**, der **Regierung** u. ſ. w. bedürfen ſelbſt erſt einer Prüfung durch die Vernunft, um als wahr gelten zu können. In ihnen alſo kann die Erkenntnißquelle der **Moral** unmöglich enthalten ſeyn. — Es iſt alſo vor allem eine Prüfung der Vernunſt ſelbſt nöthig, um einzuſehen, ob Sie als **reine** Vernunft, d. i. außer Verbindung mit der Sinnlichkeit, als dem Sitze der **Neigungen**, und **Triebe**, für ſich, **practiſch** ſey, d. i. Principien zur Beſtimmung des freyen Handelns enthalte, und welches dieſe Principien ſeyen. Dieſe Prüfung der Vernunft heißt **Kritik** der **practiſchen** Vernunft, und iſt von der **Kritik der reinen theoretiſchen Vernunft** weſentlich unterſchieden. — Die Kritik der practiſchen Vernunft alſo, weil Sie die Bedingungen der Möglichkeit einer **practiſchen Philoſophie** allererſt unterſuchet, ſtehet mit Recht an der Spitze der geſammten practiſchen Philoſophie, und auf Sie folgt allererſt das Syſtem der practiſchen Philoſophie ſelbſt, deſſen Theile nach Kant (Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre VII - XII) die **Metaphyſik der Sitten**, und die **moraliſche Anthropologie** ſind, wovon jene wieder in **metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre**, (jus) und in eben ſolche für die Tugendlehre (**Ethik**) zerfällt. (Kants metaphyſ. Anfangsgründe der Rechtslehre Vorrede).

Anmerkungen.

1) Die Grundbedingung der Möglichkeit eines Syſtems der **practiſchen Philoſophie** iſt der Begriff der

Freyheit, wie von ſelbſt erhellet. Dieſer Begriff aber iſt, als reiner Vernunftbegriff, für die theoretiſche Philoſophie tranſcendent, d. i. ein ſolcher, dem kein angemeſſenes Beyſpiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann, welcher alſo keinen Gegenſtand einer uns möglichen theoretiſchen Erkenntniß ausmacht, und ſchlechterdings nicht für ein conſtitutives, ſondern lediglich als regulatives, und zwar nur bloß negatives Princip der ſpeculativen Vernunft gelten kann. (Kants metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre XVIII.) Die Kritik der practiſchen Vernunft hat alſo zuvörderſt die objective Realität dieſes Begriffes, als Begriffs der abſoluten Cauſſalität, nachzuweiſen, und dadurch allererſt zu dem Syſteme der practiſchen Philoſophie das Fundament zu legen. Hierauf folgt dann ganz natürlich das Syſtem der Vernunftgeſetzgebung ſelbſt für den möglichen Freyheitsgebrauch, unter dem Titel: Metaphyſik der Sitten, da Metaphyſik überhaupt ein Syſtem der Erkenntniß a priori aus bloßen Begriffen iſt, (Kant l. c. X.) das Syſtem alſo der Principien a priori für den möglichen Freyheitsgebrauch mit Recht Metaphyſik der Sitten genannt wird, und dieſes iſt wieder zweytheilig, nämlich a) Rechtslehre b) Tugendlehre, indem der mögliche Freyheitsgebrauch nur 2fach iſt, entweder ein äußerer d. i. ein ſolcher, für den auch eine äußere d. i. ſolche Geſetzgebung möglich iſt, deren Triebfeder außer der Idee des Geſetzes ſelbſt liegt, mithin in einem Incitamente von außen, das pathologiſch nöthigend iſt, enthalten iſt; oder ein innerer, d. i. ein ſolcher, deſſen Geſetzgebung nur eine innere iſt, d. i. eine ſolche, zu deren Erfüllung das pathologiſch afficirte Vernunftſubject ſich durch die bloße Idee des Geſetzes ſelbſt beſtimmen muß, aber nicht

phy-

phyſiſch durch Andere genöthiget werden kann. — Handlungen, zu denen man durch eine äußere Geſetzgebung verbunden iſt, ſind Rechtspflichten, die der 2ten Art aber bloße Tugendpflichten. Die Metaphyſik der Sitten kann alſo nur zwey Theile haben, wovon der erſtere die Rechtspflichten, und der andere die Tugendpflichten abhandelt. — Das Gegenſtück einer Metaphyſik der Sitten, als das andere Glied der Eintheilung der practiſchen Philoſophie überhaupt iſt die moraliſche Anthropologie, welche aber nur die ſubjectiven, hindernden ſowohl, als begünſtigenden Bedingungen der Ausführung der Geſetze der Erſteren in der menſchlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung, und Stärkung moraliſcher Grundſätze (in der Erziehung der Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere ſich auf Erfahrung gründenden Lehren, und Vorſchriften enthalten, und die nicht entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeſchickt, oder mit ihr vermiſcht werden muß u. ſ. w. Kant l. c. XI - XII.

2) Das Wort Ethik bezeichnete in den alten Zeiten die Sittenlehre überhaupt, wie ſchon aus der unter den Griechen geltenden Eintheilung der Philoſophie überhaupt in Logik, Phyſik, und Ethik erhellet. Man nannte Sie auch die Lehre von den Pflichten. In der Folge hat man es rathſam gefunden, dieſen Namen auf die Lehre von den jenigen Pflichten, die nicht unter äußeren Geſetzen ſtehen, allein zu übertragen, und hiernach heißt Ethik ſo viel, als das teutſche Wort Tugendlehre. Jetzt iſt alſo Ethik nur ein Theil der Sittenlehre, oder der Ethik im Sinne der Alten. Kant's metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre S. 1. Mellins encyclop. Wörterbuch der kritiſchen Philoſophie im Artikel Ethik.

§ 3.

Die Kritik der practiſchen Vernunft, mit der ganz allein wir es gegenwärtig zu thun haben, wird, ſo wie die Kritik der reinen Vernunft, abgetheilt I) in die **Elementarlehre**, II) in die **Methodenlehre**. Jene unterſuchet die **Elementarprincipien**, welche die Vernunft zur Beſtimmung der Handlungsweiſe vernünftiger Weſen enthält, und dieſe die Art, und Weiſe, wie man den Geſetzen der reinen practiſchen Vernunft **Eingang** in das menſchliche Herz, **Einfluß** auf die Maximen des ſelben verſchaffen, d. i. die **objectiv** practiſche Vernunft auch **ſubjectiv** practiſch machen könne. Da das, was Kant hierüber anmerkt, gemeinfaßlich iſt; ſo wählen wir uns zum Gegenſtande unſerer Darſtellung wieder nur die Hauptmomente der **Elementarlehre**, als von welchen allein eigentlich die Löſung der jenigen Aufgaben abhängt, die die ganze Menſchheit intereſſiren, und worüber die **theoretiſche** Vernunft Nichts entſcheiden kann. — Dieſe **Elemantarlehre** zerfällt wieder A) in die **Analytik** B) in die **Dialectik** der praktiſchen Vernunft. Dort wird die Vernunft nach ihrem practiſchen Gebrauche **zergliedert**, um die **Elemente** zu finden, von denen die Errichtung eines Syſtems der Geſetze der Freyheit abhängt, und hier wird ein gewiſſer Widerſtreit der practiſchen Vernunft mit ſich ſelbſt unterſuchet, in den Sie kömmt, in wie fern von der Möglichkeit, den vollſtändigen Zweck des Menſchen (Sittlichkeit in Verbindung mit Glückſeligkeit) zu realiſiren, die Rede iſt. Die **Analytik** zerfällt wieder in drey Kapitel, wovon das

erſte von den **Grundſätzen** der practiſchen Vernunft, das 2te von dem **Begriffe** eines Gegenſtandes der practiſchen Vernunft, und das 3te von den **Triebfedern** der practiſchen Vernunft handelt. Der Grund dieſes Ganges liegt in der Natur der Sache ſelbſt. Denn da der Hauptzweck der Kritik der p. V. darin beſtehet, zu unterſuchen, ob die Vernunft, rein betrachtet, würklich **practiſch** ſey, d. h. Principien des Handelns enthalte; ſo muß nothwendig mit den **practiſchen Principien der Vernunft** der Anfang gemacht werden. Da ferner durch jedes Handeln, alſo auch durch das, nach Vernunftgrundſätzen beurtheilbare Handeln irgend ein Object würklich gemacht wird; ſo fragt es ſich zweytens, welches denn das Object ſey, welches durch eine nach dem Geſetze der Sittlichkeit beſtimmbare Handlungsweiſe realiſirt wird, und ſonach handelt das 2te Kapitel vom **Begriffe eines Gegenſtandes der practiſchen Vernunft**. Endlich um dem Geſetze der practiſchen Vernunft, das aus dem Weſen der Vernunft ſelbſt hervorgehet, und unter dem ſonach alle rein vernünftigen Weſen **nothwendig** ſtehen, auch bey pathologiſch afficirten Vernunftſubjecten Effect zu verſchaffen, iſt eine **Triebfeder** d. i. ein ſubjectiv beſtimmender Grund nothwendig, damit dieſe Subjecte nun das auch würklich thun **wollen**, was ſie nach dem, objective Nothwendigkeit bey ſich führenden Geſetze thun **ſollen**; daher denn das 3te Kapitel „**von den Triebfedern der practiſchen Vernunft**“ überſchrieben iſt. Cf. Kritik p. V. S. 159-162. — Dieß vorausgeſchickt, nun zur Sache ſelbſt.

II. Ab-

II. Abſchnitt.

Hauptmomente der Elementarlehre der Kritik der praktiſchen Vernunft.

A) Analytik der practiſchen Vernunft.

I. Kapitel.

Von den Grundſätzen der practiſchen Vernunft.

§. 4.

Die Unterſuchung der Frage „Enthält wohl die Vernunft, rein betrachtet, Grundſätze des Handelns, und welche ſind dieſelben?" muß, wenn Sie wiſſenſchaftlich ſeyn ſoll, von einer durch bloße Reflexion einleuchtenden Wahrheit ausgehen. Dieſe Wahrheit iſt: Unter den Handlungen des Menſchen, zu denen er ſich ſebſt entſchließt, die alſo nicht durch die Geſetze des Mechanismus und Organismus ſeines Körpörs ihm abgenöthigt ſind, gibt es einen innern, d. h. durch die Natur des Menſchen ſelbſt begründeten moraliſchen d. i. ſolchen Unterſchied, nach dem Sie entweder des Beyfalles oder des Tadels aller vernünftigen Weſen würdig ſind. Dieſe Wahrheit ſtützt ſich auf folgende Momente der Reflexion.

§ 5.

§ 5.

Es iſt gewiß, daß der gemeinſte Verſtand des Menſchen im Beſitze gewiſſer Begriffe von **Recht**, und **Unrecht**, von **Tugend**, und **Laſter** iſt, die auf ſeine Urtheile, Gefühle, und Handlungen einen mannigfaltigen Einfluß haben. Das Daſeyn dieſer Begriffe, die man gemeinhin **moraliſche** nennet, documentiret ſich unläugbar ſelbſt durch die Urtheile des gemeinſten Verſtandes über den verſchiedenen Werth der Handlungen, und durch die mit dieſen Urtheilen verbundenen Gefühle der **Achtung**, und **Verachtung**, der **Reue**, und der **Scham**, welche zu haben oder nicht zu haben, keineswegs eine Sache unſerer bloßen Willkühr iſt. Handlungen, die eine Geburth des **Eigennutzes** ſind, ſey er modifiziret, wie er wolle, wird allgemein aller moraliſche Werth abgeſprochen; dagegen werden Handlungen allgemein gebilligt, wozu ſich jemand bloß deßwegen entſchloß, weil Sie durch ein Geſetz befohlen ſind, ohne daß auf ſeinen Entſchluß die Rückſicht auf Vortheile einen Einfluß hatte. So iſt z. B. die Handlungsweiſe des Mannes, der, ohne einen Nachtheil ſich zuzuziehen, Andere betrügen könnte, und Sie doch nicht betrügt, weil er ſich des Vernunftgeſetzes, das da allen Betrug ſchlechthin verbiethet, bewußt iſt; oder der die Rechte der gekränkten Unſchuld ſelbſt mit Aufopferung ſeiner Vortheile bloß deßwegen vertheidigt, weil er ſich durch ein Geſetz der Vernunft dazu verbunden glaubt, eine des allgemeinen Beyfalles würdige d. i. **ſittlich gute** Handlungsweiſe. Wir haben gegen ihn das Gefühl der

Ach-

Achtung, ſo wie gegen den Wohlluſtknecht, der nur auf die Verführung der Unſchuld ſinnet, das Gefühl der tiefeſten Verachtung, und dieſe Gefühle ſind nicht willkührlich, ſo wenig als das Gefühl des Schmerzens beym Verbrennen der Hand in einem ſiedenden Waſſer, ſondern Sie dringen ſich uns unwiderſtehlich auf. Zwar können wir gezwungen werden, vor einem Kränker der Unſchuld, wenn er durch die Barbarey des Glückes, über uns als Herrſcher erhaben iſt, unſern Körper zu beugen, aber unſer Geiſt kann nicht zum Bücken gebracht werden. — Eben ſo achten wir den Gelehrten, der durch ſeine gründlich geſchriebenen Werke das Reich der Wahrheit erweitert, und Irrthum und Vorurtheile entwurzelt, indem ſich in ſeinen Producten die Wirkſamkeit der Vernunft zeigt, welche die conditio, ſine qua non alles Gefühles der Achtung iſt. Aber wiſſen wir, daß er ein böſes Herz habe; daß er die Größe ſeiner Talente nur zur Kränkung Anderer, und nur zur Ausführung egoiſtiſcher Zwecke mißbrauche; ſo ergreift uns ſogleich das Gefühl der Verachtung gegen ihn, weil wir ſeine Handlungsweiſe einer durchaus ſtarken Vernunft nicht angemeſſen finden. — Die Gefühle der Achtung alſo, und Verachtung ſind, als nur durch Vernunftwirkſamkeit, und den Mangel derſelben erzeugbare, in unſerer Natur ſelbſt gegründet, und ſo nach iſt auch der moraliſche Unterſchied unter den Handlungen, zu denen wir uns entſchließen, auf welchen Unterſchied eben dieſe Gefühle hinweiſen, durch unſere eigene vernünftige Natur feſtgeſetzt. Cf. L. H. Jacob vermiſchte philoſophiſche Abhandlungen aus der Teleologie, Politik, Religions.

Religionslehre, und Moral. Halle 1797. Vte Abhandlung über das moraliſche Gefühl.

§ 6.

Das Nämliche beurkundet das keineswegs willkührlich erzeugbare, oder tilgbare Gefühl der **Scham**, und der **Reue**. Das ſchüchterne Erröthen der Unſchuld beym Hören wohllüſtiger Reden, und zottiger Einfälle nicht weniger, als beym angeregten Verdachte, eine ſchändliche Handlung begangen zu haben, iſt nicht die Sache der bloßen Willkühr; es ſtellet ſich wider Willen ein, wenn man auf uns, die wir uns bewußt ſind, unſchuldig zu ſeyn, den Verdacht wirft, ein Laſterſtück begangen zu haben. Selbſt der Gedanke, nur als fähig einer ſolchen ſchändlichen Handluug angeſehen zu werden, iſt uns unerträglich, und bringt uns in Unruhe, die ſich dann durch die Wallung, und Ausſtrömung des Blutes auf die äußeren Theile des Geſichtes ankündigt, und Schamröthe genannt wird. — Eben ſo iſt auch die **Reue** ein quälendes Gefühl, das ſich in uns vorfindet, wenn wir in ruhiger Betrachtung uns der Verwerflichkeit unſerer Handlungen, zu denen wir uns abſichtlich entſchloßen, bewußt werden. Wegen phyſiſch nothwendiger Handlungen haben wir keine **Reue**, wohl aber entweder **Schmerzen**, oder **Vergnügen**. Nur ſolche Handlungen, denen ein freyer Entſchluß zum Grunde liegt, ſind Gegenſtände der **Reue**, wenn wir Sie als geſetzwidrige erkennen, und die Quaal dieſes Gefühles gehet oft ſo weit, daß wir uns dem ſtrafenden Richter

von

von ſelbſt in die Arme werfen, wie die Geſchichte mancher, zum Tode verurtheilten Verbrecher beweiſet, die ſich von ſelbſt den Händen des Blutrichters auslieferten, um die verdiente Strafe zu leiden. — Sind nun die genannten Gefühle in unſerer Natur gegründet: ſo iſt es auch der moraliſche Unterſchied unter den Handlungen, weil ohne dieſen jene Gefühle Nichts als täuſchende Phantome ſeyn könnten. —

§ 7.

Die genannte Wahrheit erhält ferner ihre Beſtätigung durch die einſtimmigen Zeugniſſe der Reiſebeſchreiber, daß ſich die Begriffe von Recht, und Unrecht, Tugend, und Laſter bey allen Völkern der Erde, ſelbſt bey den roheſten Barbaren vorfinden, und nur nach verſchiedenen Modificationen ihren Einfluß auf ihr Thun und Laſſen äußern. Ueberall erkennet man die Wahrheit des Satzes an, daß den Wohlthätern Dank gebühre, und der Undank eine ſchändliche Sinnesart ſey. Selbſt die Apotheoſen der alten Heyden ſcheinen dieſen Satz zu beſtättigen. Sie vergötterten die Naturproducte, weil Sie ihnen wohlthätig waren, und nur durch einen Fehler ihrer nicht kultivirten Urtheilskraft geſchah es, daß Sie in der Art ihrer Dankbarkeit ausſchweiſten, ſo wie überhaupt die verſchiedene Cultur der Vernunft, und Urtheilskraft die Urſache iſt, warum verſchiedene Völker die Begriffe des ſittlich Guten, und Böſen verſchieden beſtimmen, und darunter verſchiedentlich ſubſumiren. Endlich liegt der Unterſchied zwiſchen einem Mörder, und Men-

ſchen-

ſchenfreunde, zwiſchen einem Lügner, und Wahrheits⸗freunde u. ſ. w. ſo offen da, daß, wer ihn läugnen wollte, dem Läugner des Unterſchiedes zwiſchen den Farben gleichen, und alle Würde des Menſchen vernichten, ja den Menſchen ſelbſt auf eine noch geringere Stufe ſtellen würde, als auf welcher das wilde Feldthier ſtehet. Denn dieß ſtehet doch regelmäßig unter der Leitung ſeines Inſtinctes, der es die Objecte, von denen die Erhaltung ſeines Daſeyns abhängt, nicht verfehlen läßt, wo dagegen die Vernunft des Menſchen in Anſehung der Wahl der Mittel, die zur Glückſeligkeit hinführen, tauſend Irrthümern unterworfen iſt, und ſo nach, wenn man Sie als das Vicariat des Inſtinctes annehmen will (wofür man Sie annehmen muß, wenn man allen ſittlichen Unterſchied unter den Handlungen abläugnet, und ſo nach nur die Befriedigung der Triebe und Neigungen der thieriſchen Natur zum Endzwecke des menſchlichen Daſeyns macht), bey weitem den Werth nicht hat, der dem Inſtincte in Anſehung der Sicherheit ſeiner Führung zukömmt. Der ſittliche Unterſchied alſo unter den, aus einem Entſchluſſe des Menſchen hervorgehenden Handlungen, als ein durch die Natur des Menſchen ſelbſt begründeter, ſtehet als Wahrheit feſt, und muß ſelbſt von dem Laſterhafteſten, wenigſtens je zu weilen, eingeräumet werden *.

§ 8.

---

* Will Jemand den genannten ſittlichen Unterſchied halsſtärrig läugnen; ſo ſtreite ich nicht mit ihm. Ich kann ihn durch objective Gründe eben ſo wenig zu recht

weiſen,

§ 8.

Den ſittlichen Unterſchied unter den Handlungen des Menſchen, zu denen er ſich ſelbſt entſchließt, als einen urſprünglich durch die Natur des Menſchen ſelbſt begründeten, angenommen, und vorausgeſetzt; iſt das Nächſte, was zu leiſten iſt, die Unterſuchung des Princips, nach welchem wir zu handeln haben, damit wir ſittlich gute Weſen heißen können. Dieſes **Princip** iſt ein **practiſches**, (Anmerk. zu §. 1) und zwar das **oberſte**, in wie fern es aus keinem höheren abgeleitet werden kann, vielmehr an der Spitze aller übrigen ſtehet. Als ſolches muß es alſo den Charakter der ſtrengen **Allgemeinheit** und **Nothwendigkeit** an ſich haben, und

kann

---

weiſen, als die, in aller mathematiſchen Schärfe wahre Summe der geometriſchen, ins Unendliche abnehmenden Reihe von Räumen finden, welche der Achilles des eleatenſiſchen Zeno zurückezulegen hat, bis er die Schildkröte einholet. Aber ſo wie ich gleichwohl im letzteren Falle gewiß bin, daß Zeno Unrecht hatte, wenn er darus das Nichtſeyn der Bewegung beweiſen wollte, eben ſo bin ich im erſten Falle gewiß, daß durch jenes Läugnen mein Glaube an Sittlichkeit nicht wankend gemacht werde, und daß ich zu einer ganz anderen Gattung von Weſen gehöre, als dieſer Läugner. Er mag, wie ſich Herr Jakob ausdrückt, ſeinen Glauben für ſich behalten; aber verlangen kann er nicht, daß ich mit ihm Verträge ſchließe, oder eine Geſellſchaft errichte. Denn ſeine Verſprechen ſind ihm ſelbſt Nichts.

kann nur ein einziges ſeyn. Denn es widerſpricht ſich, zwey oberſten Principien in einer und der nämlichen Wiſſenſchaft anzunehmen.

§ 9.

In der Abſicht, das oberſte practiſche Princip in einer Formel (dieß Wort im Sinne des Mathematikers genommen) Vorſtellig zu machen; bemerken wir vorerſt mit Kant den Unterſchied, welcher unter den practiſchen Principien ſtatt findet. Practiſche Principien ſind, in wie fern man das Wort practiſch in der ſtrengſten Bedeutung nimmt, Sätze, welche beſtimmen, was ſeyn ſoll, und geſchehen darf. In wie fern Sie ſich als für jedes vernünftige Weſen gültig ankündigen, ſind Sie objective, oder eigentlich practiſche Geſetze. Dagegen ſind Sie Maximen, in wie fern Sie würklich ſubjectiv gelten, d. h. in wie fern ein Subject würklich nach ihnen zu handeln entſchloſſen iſt. Ueberhaupt iſt Maxime die Regel * des Handelns,

* Regel überhaupt iſt ein die Art und Weiſe beſtimmender Gedanke, ein Mannigfaltiges zur Einheit zu verbinden, um einen gewiſſen Zweck zu erreichen. Sie iſt entweder theoretiſch, oder practiſch, je nachdem jener Zweck eiu entweder zur Natur, oder zur Freyheit gehöriges Object iſt. So ſind die Regeln der Grammatik, der Matheſis u. ſ. w. insgeſammt theoretiſche; dagegen die Regel „Rede vor dem Richter die Wahrheit, damit das Recht geltend werde„ eine practiſche. Da nun jeder, der

delns, welche Jemand wirklich befolgen will, um einen gewiſſen Zweck zu erreichen. So ſagt man: die Maxime dieſes Menſchen iſt, zu lügen, ſo oft er ſich dadurch einen Vortheil erringen kann, oder, keine Unbild ungerächet zu erdulden. Und von einem Andern ſagt man: ſeine Maxime iſt, den Dürftigen zu helfen, ſo viel er kann, um Freude um ſich her zu verbreiten. Iſt nun der Zweck, den Jemand durch die Befolgung ſeiner Maxime realiſiren will, ein ſolcher, der von allen vernünftigen Weſen gebilligt werden kann, ſo iſt die Maxime ſelbſt eine ſolche, welche alle vernünftige Weſen in gleicher Lage entweder würklich haben, oder doch haben ſollen, d. i. Sie läßt ſich zu einem objectiv practiſchen Princip (zu einem practiſchen Geſetze) erheben; im Gegentheile iſt Sie ein bloß ſubjectives, d. i. nur für dieß, oder jenes einzelne Subject geltendes practiſches Princip. — Alle objectiv practiſche Principien können alſo, und ſollen zugleich ſubjectiv practiſche d. i. Maximen werden; aber nicht umgekehrt kann jede Maxime auch als objectiv practiſches Princip gedacht werden. So iſt die oben erwähnte Maxime des Lügners bloß ſubjectiv; die des uneigennützigen Menſchenfreundes dagegen zwar ſubjectiv, aber doch nicht bloß ſubjectiv gültig.

§. 10.

---

der den Zweck will, deſſen Realiſirung durch ein practiſches Princip aufgegeben iſt, nach gewiſſen Regeln handeln muß; ſo werden practiſche Grundſätze von Kant auch ganz richtig durch Sätze erkläret, die eine allgemeine Beſtimmung des Willens enthalten, die mehrere practiſche Regeln unter ſich hat.

§ 10.

Nimmt man an, daß die Vernunft rein betrachtet, einen zur Willensbeſtimmung hinreichenden Grund in ſich enthalte, wie man annehmen muß, wenn man nicht allen Vorzug des Menſchen vor dem Feldthiere zerſtören will; ſo folgt, daß es auch **practiſche Geſetze** gebe. Denn die Sätze, die Sie als Handlungsprincipien für den Willen aufſtellet, weil Sie aus der Vernunft, als ſolcher, hervorgehen, ſind für alle vernünftige Weſen, d. i. **objectiv** gültig, d. i. **practiſche Geſetze**. Im Gegentheile aber ſind alle **practiſchen Geſetze** nur **ſubjectiv** gültige Regeln, d. i. bloß Maximen. — Die practiſche Regel iſt ferner jederzeit ein Product der Vernunft. Denn Sie ſtellet eine Handlung als Mittel vor, einen Zweck zu erreichen. Zweck aber iſt Etwas, das erſt würklich werden ſoll, alſo Etwas, was erſt in der Zukunft ſeine Wirklichkeit erlangt; ſo nach, da nur die Vernunft den Zuſammenhang zwiſchen der Handlung als **Mittel**, und dem Zwecke, als dem zu **bewürkenden** einſehen kann; iſt jede practiſche Regel ein Product der Vernunft. Folglich treffen practiſche Regeln nur auf Vernunft Subjecte. Das vernunftloſe Naturding, es ſey belebt, oder unbelebt, würket zwar auch nach gewiſſen Regeln: aber das vernünftige Weſen allein kann ſich durch die **Vorſtellung** ſeiner Vernunftregeln zum Handeln beſtimmen.

§ 11.

Die practiſche Regel heißt in Beziehung auf ein vernünftiges Subject, das zugleich **pathologiſch** afficiret

iſt,

iſt, d. i. nicht ausſchlüßig unter der Beſtimmung durch Vernunft ſtehet, ſondern auch noch durch andere ſubjective Gründe beſtimmbar iſt, die nicht immer mit den objectiven Vernunftprincipien übereinſtimmen, ein Geboth der Vernunft (Praeceptum), und die Formel des Gebothes ein **Imperativ.** Der **Imperativ** enthält alſo ſtäts ein **Sollen** (oportet), das iſt, eine **Selbſtnöthigung** zu einer Handlungsweiſe, zu der das Subject nicht ausſchlüßig durch die Vernunft ſo beſtimmet wird, daß es nicht auch die entgegengeſetzte Handlungsweiſe einſchlagen könnte. Der Imperativ iſt alſo eine praktiſche Regel, wodurch die an ſich zufällige Handlung nothwendig gemacht wird. Stehet das Subject einzig unter der Beſtimmung durch Vernunft, ſo daß es nicht anders, als der Forderung der Vernunft gemäß handeln kann, wie dieß der Fall bey der Gottheit, und überhaupt jedem **heiligen** Weſen iſt; ſo iſt das **Sollen** auf das ſelbe nicht anwendbar. Denn wo ſchon das **Wollen** ſtatt findet, iſt das **Sollen** überflüßig. Auf ein ſolches Weſen paſſen ſonach auch keine **Imperativen**, d. i. die **practiſchen** Geſetze ſind zwar auch für das ſelbe gültig; aber nur nicht als **Imperativen.** Hieraus folgt, daß **Imperativen** a) mit practiſchen Geſetzen nicht einerley ſind b) auch von **Maximen** unterſchieden werden müſſen. Von **practiſchen** Geſetzen unterſcheidet ſich der **Imperativ** darin, daß **practiſche** Geſetze zwar die Nothwendigkeit einer Handlung vorſtellig machen, aber ohne Rückſicht darauf zu nehmen, ob dieſe an ſich ſchon dem handelnden Subjecte (etwa einem heiligen Weſen) **innerlich** nothwendig beywohne,

wohne, oder (wie dem Menſchen) zufällig ſey; denn wo das erſtere iſt, da findet kein Imperativ ſtatt. Alſo iſt der Imperativ eine Regel, deren Vorſtellung die ſubjectiv zufällige Handlung nothwendig macht, mithin das Subject, als ein ſolches, was zur Ueberſtimmung mit dieſer Regel genöthigt (neceſſitiret werden muß, vorſtellt. (Kant's Rechtslehre XX.) Die Maxime dagegen iſt die praktiſche Regel, die ein Subject wirklich befolgen will — Sie enthält alſo keine Nöthigung, durch ein Sollen ausgedrückt, wie der Imperativ; iſt ſonach von dieſem auch weſentlich unterſchieden.

§ 12.

Die Imperativen ſind nach Kant in Anſehung der Art, und Weiſe, wie Sie gebiethen, entweder hypothetiſche, * oder kathegoriſche. Die hypothetiſchen ſtellen eine Handlung als nothwendig vor, weil und wie fern Sie ein Mittel iſt, einen gewiſſen Zweck (den man auch aufgeben kann, ohne die vernünftige Natur in ſich zu deſtruiren) zu erreichen. Z. B. wenn du im Alter nicht darben willſt: ſo ſey in deiner Jugend ſparſam. Die Nothwendigkeit des Handelns nach der Regel der Sparſamkeit fällt hier weg, ſobald der zweck aufgegeben wird, zu dem ſich das ſelbe als ein Mittel verhält, vorausgeſetzt, daß die Nothwendigkeit dieſes Handelns

---

* Daß aber ein hypotetiſcher Imperativ nicht ſowohl eine Vorſchrift der practiſchen (dieß Wort ſtreng genommen) als vielmehr der theoretiſchen Vernunft ſey, erhellet leicht.

delns nur als von der Bedingung abhängig dargeſtellt wird, daß man im Alter nicht darben wolle. Dagegen iſt der Imperativ ein categoriſcher, wenn er die Handlungsweiſe als eine unbedingt nothwendige darſtellet. Z. B. du ſollſt wahrhaft ſeyn, oder wie uns Juvenal das Beyſpiel gibt „

„Eſto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem,
Integer ambiguæ ſiquando citabere teſtis,
Incertæque rei, Phalaris licet imperet, ut ſis
Falſus, & admoto dictet perjuria Tauro.
Summum crede nefas animam præferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere cauſſas.

§ 13.

Der hypothetiſche Imperativ iſt nach Kant wieder 2fach, entweder ein problematiſcher, oder aſſertoriſcher. Jener ſagt die Nothwendigkeit einer Handlung, als eines Mittels aus, dieſen, oder jenen beliebigen Zweck zu erreichen. Der Zweck heißt aber beliebig, in wie fern es möglich iſt, daß ſich ihn jemand vorſetze. So iſt es möglich, daß ein Kind, wenn es größer geworden, ſich zu ſeinem Metier die Handlung wähle. Die practiſche Regel nun, die da ſagt "wenn du einmahl die Handlung treiben willſt: ſo mußt du die Rechenkunſt lernen" iſt ein problematiſcher Imperativ. Er wird auch der techniſche genannt, weil er bloß die Kunſtgeſchicklichkeit (Τεχνη — ars) beſtimmt, durch die man den beliebigen Zweck erreichen kann. Dagegen wenn ein Subject einen (oben § 12 beſchriebenen) Zweck ſchon würklich hat; ſo heißt die practiſche Regel, die

ihm

ihm eine Handlung als nothwendig vorſchreibt, um jenen Zweck zu erreichen, ein aſſertoriſch hypothetiſcher, oder ſchlechthin ein aſſertoriſcher Imperativ. — Der möglichen, oder beliebigen Zwecke gibt es unendlich viele, weil es unendlich viele Abſichten gibt, die vernünftige Weſen haben können. (Kants Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten S. 41) Es gibt alſo auch unendlich viele problematiſchen Imperative. — Dagegen gibt es einen Zweck, den man bey allen vernünftigen, und zugleich abhängigen Weſen als würklich vorausſetzen kann, und alſo eine Abſicht, die Sie nicht etwa bloß haben können, ſondern von der man ſicher vorausſetzen kann, daß Sie ſolche insgeſamt nach einer Naturnothwendigkeit haben, und das iſt die Abſicht auf Glückſeligkeit, d. i. die ſowohl der Extenſion, als Intenſion und Protenſion nach größt mögliche Befriedigung unſerer Neigungen. Wäre nun eine Regel vorräthig, welche die Nothwendigkeit einer Handlung, als Mittel zur Beförderung der Glückſeligkeit vorſtellte; ſo würde Sie mit Recht ein aſſertoriſcher Imperativ genannt werden. Nun kann man die Geſchicklichkeit in der Wahl der Mittel zu ſeinem eigenen größten Wohlſeyn Klugheit im engſten Verſtande des Wortes nennen: Alſo iſt der aſſertoriſche Imperativ eigentlich eine Vorſchrift der Klugheit — Die Handlung wird nicht ſchlechthin, ſondern nur unter der Bedingung, daß Sie ein Mittel zu einer anderen Abſicht iſt, gebothen, und in wie fern dieſe Abſicht auf die eigene Wohlfahrt gehet, alle zur Wohlfahrt gehörige Vorſchrift aber pragmatiſch heißt; ſo kann der aſſertoriſch hypothetiſche

Imperativ auch ganz ſchicklich der **pragmatiſche** genannt werden. Der **categoriſche** Imperativ heiſst dagegen der **Imperativ** der Sittlichkeit, oder der **moraliſche** auch **apodictiſche** Imperativ, und er allein iſt ein **Geboth** (Geſetz) der **Sittlichkeit**; der **aſſertoriſche** dagegen ein bloßer **Rathſchlag** (Conſilium) der **Klugheit**, und der **techniſche** eine bloße **Regel** der **Geſchicklichkeit** — Benennungen, durch welche die **Ungleichheit** der, durch die genannten drey Imperativen ausgeſagten Nöthigung des Willens deutlich bezeichnet wird. Cf. Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten S. 41.

§ 14.

Die **hypothetiſchen** Imperativen ſagen eine bloß **hypothetiſche** Nothwendigkeit der Handlung aus: Sie haben alſo nur eine **relative** Gültigkeit; und können ſonach nicht die Stelle eines erſten, und oberſten Grundſatzes der Sittlichkeit, in Abſicht auf **endliche** Vernunftweſen (in Anſehung welcher allein **Imperative** gelten) vertreten. Denn der höchſte Grundſatz der Sittlichkeit muß den Character der **abſoluten Allgemeinheit**, und **Nothwendigkeit** haben, ſo wie ihn das **Sittlichgute** — Recht und Tugend — ſelbſt hat. — Dieß Nämliche erhellet auch daraus, weil jeder **hypothetiſche** Imperativ ein **materialiſches** practiſches Princip iſt; ein ſolches aber, wenn es zum oberſten Princip des Handelns gemacht wird, nicht nur nicht zum **Kriterium** des Sittlichguten dienet, ſondern ſogar alle Sittlichkeit zerſtöret. Um ſich hievon zu überzeugen, bemerke man vorerſt, was ein **materiales** practiſches Princip ſey?

§ 15.

In dem Begehrungsvermögen, welches mit Recht durch das Vermögen definiret wird, durch ſeine Vorſtellungen Urſache der Gegenſtände dieſer Vorſtellungen zu ſeyn (Kant's Rechtslehre Einleitung S. 1), muß das, was begehrt wird — die **Materie** des Begehrens — von der Art und Weiſe, wie es begehret wird — **Form** des Begehrens — eben ſo unterſchieden werden, wie man beym Vorſtellungsvermögen überhaupt, und beym **Denkvermögen** ins beſondere die **Materie** von der **Form** unterſcheidet. Die **Materie** des Begehrens kann unendlich verſchieden ſeyn. Auch iſt die **Form** des Begehrens, die vom begehrenden Subjecte abhängt, verſchieden. Denn iſt das begehrende Subject ein bloß ſinnliches, oder thieriſches Weſen; ſo beſtehet die Art und Weiſe des Begehrens darin, daß etwas nur deswegen, und in ſo fern begehrt wird, weil, und wie fern das ſelbe das thieriſche Weſen **angenehm** afficiret. So begehret der vom Hunger und Durſt gequälte Naturmenſch, wie jedes andere Thier, die ihm vorgezeigten Speiſen, und das vorgehaltene Glas Waſſer bloß deswegen, um ſeinem Schmerzengefühle ein Ende zu machen. (Omne id adpetimus, quod oblectat, & averſamur, quidquid ſenſum moleſti creat). Dagegen wenn das begehrende Subject nebſt der Sinnlichkeit auch **Verſtand** beſitzt, als das Vermögen, das gegebene Mannigfaltige der Anſchauungen zur Einheit zu verbinden; folglich das Vermögen, das in der Erfahrung vorkommende unter einander zu verglei-

chen,

chen, den Werh des ſelben gegen einander abzuwägen, und überhaupt die Folgen der Handlungen zu berechnen; ſo wird die Art und Weiſe des Begehrens nicht durch die Art und Weiſe des gegenwärtigen Eindruckes, den das Object auf die Receptivität macht, ſondern durch die Tauglichkeit des Objectes, einen vorgeſetzten Zweck, der zuletzt wieder auf die Befriedigung der Bedürfniſſe hinausläuft, zu erreichen, d. i. durch ſeine **Nützlichkeit** beſtimmet. Das Begehrungsvermögen heißt dann das **Sinnlichverſtändige**, und ſeine **Form** wird durch die Formel beſtimmet „dasjenige wird begehret, was man für nützlich hält"— So begehret der gewinnſüchtige Kaufmann die Ueberſendung eines Ballen Tuches, weil er davon ſich Vortheile verſpricht, und der Fieberkranke begehret die, obgleich noch ſo widrige Arzney, weil er in ihr das Mittel zur Geneſung zu finden glaubt. Es erhellet, daß beym bloß ſinnlichen Begehren die **Form** des ſelben durch das **unmittelbar** angenehme, beym ſinnlich verſtändigen aber durch das **Nützliche** d. i. **mittelbar** angenehme beſtimmt werde. Von beyden Arten des Begehrungsvermögens unterſcheidet ſich endlich das **rein vernünftige** Begehrungsvermögen, d. i. das jenige, deſſen **Form** durch die **Form** der Vernunft allein beſtimmt wird. Die **Form** der Vernunft aber (Art und Weiſe ihrer Thätigkeit), als Vermögens, die Wahrheit eines beſonderen gegebenen Urtheils aus einem allgemeinen, als der Regel, vermittelſt der Subſumtion abzuleiten, beſtehet darin, daß Sie das gegebene Bedingte dem **Unbedingten** (**abſoluten**) zu unterwerfen, und ihm dadurch den Charakter der **abſoluten** Einheit,

und

und Gültigkeit zu verſchaffen ſucht. Aeußert ſich alſo das Begehrungsvermögen auf eine Weiſe, die gültig für Jedermann, d. i. **abſolut gültig**, oder **abſolut allgemein** iſt: ſo heißt es ſelbſt das **rein vernünftige Begehrungsvermögen.** Es wird auch das **obere** Begehrungsvermögen oder ausſchlüßig **Wille** genannt, um es vom **unteren**, wohin die beyden erſten Arten gehören, zu unterſcheiden.

§ 16.

Der Beſtimmungsgrund des **unteren Begehrungsvermögens** liegt ſtäts in dem **Luſtgefühle**, das die **Materie** des Begehrens in der Sinnlichkeit des Subjectes bewürket, oder doch bewürken zu können geglaubt wird. Das Gefühl der Luſt gehet alſo hier als Beſtimmungsgrund dem **Begehren** voraus, und alles Begehren dieſer Art iſt ſonach nur ein **bedingtes**, weil es nur in ſo fern ſtatt findet, in wie fern das Luſtgefühl durch das Object des Begehrens in dem Subjecte bewürket wird, oder bewürket werden zu können geglaubt wird. Dagegen liegt der Beſtimmungsgrund des oberen Begehrungsvermögens lediglich in der Vernunft, als welche eine gewiſſe Begehrungsweiſe nur deswegen billiget, weil Sie den Character der **abſoluten** Gültigkeit, oder Allgemeinheit hat, und ſonach der **Form** der Vernunft ganz entſpricht, d. i. rein vernünftig iſt. Das, durch die Vernunft allein beſtimmte Begehren wird zwar auch von einem Luſtgefühle begleitet, aber nicht, wie im erſten Falle, ſo, daß das Gefühl der

Luſt

Luſt an dem Gegenſtande des Begehrens als Urſache dem Begehren vorhergehet, ſondern vielmehr mit dem Begehren als eine Würkung zuſammenhängt. Denn mit dem Begehren oder Verabſcheuen iſt jederzeit Luſt, oder Unluſt, deren Empfänglichkeit man Gefühl nennet, verbunden, aber nicht umgekehrt. Denn es kann eine Luſt geben, welche mit gar keinem Begehren des Gegenſtandes, ſondern mit der bloßen Vorſtellung, die man ſich von einem Gegenſtande macht (gleichgültig, ob das Object derſelben exiſtire, oder nicht) ſchon verknüpft iſt. (wie das Gefühl der Luſt, das mit der Beurtheilung des Schönen in Natur und Kunſt Producten verbunden iſt). Auch gehet nicht immer die Luſt oder Unluſt an dem Gegenſtande des Begehrens vor dem Begehren vorher, und darf nicht allemahl als Urſache, ſondern kann auch als Würkung desſelben angeſehen werden*. Kant's Rechtslehre Einleitung S. 1.

§ 17.

---

* Man kann die Luſt, welche mit dem Begehren (des Gegenſtandes, deſſen Vorſtellung das Gefühl ſo afficiret) nothwendig verbunden iſt, practiſche Luſt nennen, Sie mag nun Urſache, oder Wirkung vom Begehren ſeyn. Dagegen würde man die Luſt, die mit dem Begehren des Gegenſtandes nicht nothwendig verbunden iſt, die alſo im Grunde nicht eine Luſt an der Exiſtenz des Objectes der Vorſtellung iſt, ſondern bloß an der Vorſtellung allein haftet, blos contemplative Luſt, oder unthätiges Wohlgefallen nennen können. Das Gefühl der letzteren Art von Luſt nennen wir Geſchmack. Kant's Rechtslehre S. III.

§ 17.

Practiſche Principien heißen **material**, wenn Sie den Beſtimmungsgrund des Begehrens von dem Gefühle der Luſt hernehmen, welches die **Materie** des Begehrens in dem Subjecte bewürket, folglich das Begehrungsvermögen nach der jenigen **Form** beſtimmen, welche dem **unteren** Begehrungsvermögen (15 — 16) eigen iſt. Dagegen heißet das Handlungsprincip ein **formales**, wenn es das Begehrungsvermögen nach der **Form** der bloßen Vernunft beſtimmet. So iſt z. B. das Princip: wenn du ein glückliches Alter haben willſt: ſo ſey in deiner Jugend arbeitſam, und ſparſam — ein **materiales** — dieß dagegen: ſey **ſtäts wahrhaftig**, ein **formales**. Denn dieß leztere beſtimmt bloß die **Form** der Handlung ohne Rückſicht auf die **Materie** der ſelben, oder, wie ſich K a n t ausdrückt, es iſt eine Regel, die bloß den Willen des Subjectes betrifft, die Abſichten, die das ſelbe haben mag, mögen durch den ſelben erreichet werden können, oder nicht, das bloße Wollen iſt das, was durch jene Regel völlig a priori beſtimmt werden ſoll — Das erſtere aber nimmt auf die **Materie** d. i. auf das Rückſicht, was durch die vorgeſchlagene Handlungsweiſe realiſiret werden kann, und nimmt von daher den Beſtimmungsgrund zur Sparſamkeit in der Jugend. Hieraus erhellet nun ſo fort, daß alle **hypothetiſchen Imperativen materiale** practiſche Principien ſeyen. Denn auch durch Sie wird der Beſtimmungsgrund des Handelns von dem jenigen abhängig gemacht, was durch die Handlung würklich ge-

macht

macht werden kann, nämlich von der **Materie** des Begehrens; auch durch Sie wird, ſo wie durch **materiale** practiſche Principien, das Subject auf etwa Anderes verwieſen, wovon man vorausſetzt, daß es das ſelbe begehre, und dieſes Begehren muß man ihm, dem Thäter ſelbſt überlaſſen, ob er z. B. (in Beziehung auf den obigen hypothetiſchen Imperativ) noch andere Hülfsquellen, außer ſeinem ſelbſt erworbenen Vermögen, vorherſehe, oder ob er gar nicht hoffe, alt zu werden, oder ſich denkt im Falle der Noth dereinſt ſchlecht behelfen zu können. (Kritik p. V. S. 37).

§ 18.

Alle practiſche Principien, die ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens, als Beſtimmungsgrund, vorausſetzen, d. i. alle **materiale** practiſche Principien ſind insgeſammt **empiriſch**, und können keine practiſche Geſetze abgeben. Denn die **materialen** practiſchen Principien nehmen den Beſtimmungsgrund zur Handlung von dem **Luſtgefühle** her, welches die Vorſtellung des Objectes, das durch die Handlung würklich gemacht werden kann, in dem Subjecte bewürket. Es kann aber von keiner Vorſtellung irgend eines Gegenſtandes, welche Sie auch ſey, a priori erkannt werden, ob Sie mit Luſt, oder Unluſt verbunden, oder indifferent ſeyn werde. Alſo muß in ſolchem Falle der Beſtimmungsgrund zum Handeln jederzeit **empiriſch**, mithin auch das **practiſche materiale** Princip **empiriſch** ſeyn, welches ihn als Bedingung vorausſetzet. Da nun ein Princip,

cip, das ſich nur auf die ſubjective Bedingung der Empfänglichkeit einer Luſt, oder Unluſt gründet, nie allgemein gültig ſeyn kann; ſo kann ein ſolches Princip auch nie ein practiſches Geſetz werden, denn dieſes hat ſtäts den Charakrer der Allgemeingültigkeit. Gäbe es alſo bloß materiale practiſche Principien; ſo würde die kategoriſche Nothwendigkeit, welche den ſittlichen Geſetzen anhängt, in eine bloß hypothetiſche verwandelt, und folglich alle Moralität in ihrem Grundcharakter (der Allgemeingültigkeit) zernichtet.

§ 19.

Alle materiale practiſche Principien ſind als ſolche insgeſammt von einer, und der ſelben Art, und gehören unter das allgemeine Princip der Selbſtliebe, oder eigenen Glückſeligkeit (Principium Philautiæ, ſ. Eudemoniæ) denn als materiale practiſche Principien nehmen Sie ihre ganze beſtimmte Kraft von der aus irgend eines Gegenſtandes Würklichkeit zu empfindenden Luſt, oder Unluſt her: Nun aber iſt das Bewußtſeyn eines vernünftigen Weſens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen ſein ganzes Daſeyn begleitet, die Glückſeligkeit, und das Princip, dieſe ſich zum höchſten Beſtimmungsgrunde der Willkühr zu machen, das Princip der Selbſtliebe: alſo.

§ 20.

Das Princip der Glückſeligkeit (das jenige iſt ſittlich gut, was das Wohlſeyn beförderet), wenn

es zum oberſten Princip des Handelns gemacht wird, untergräbt alle Moralität. Denn a) hat die ſittlich gute Handlungsweiſe den Charakter der abſoluten Allgemeinheit. Denn ſittlich gut iſt das (wie ſchon Hume ganz richtig bemerkte), was von allen vernünftigen Weſen mit Beyfall begleitet wird; ſittlich bös hingegen das, was allgemein getadelt wird. Den Charakter der abſoluten Allgemeinheit kann aber die nur auf Glückſeligkeit zielende Handlungsweiſe nie haben. Denn auch zugegeben, daß der Trieb nach Glückſeligkeit allen Menſchen, als vernünftigen, aber endlichen Weſen, natürlich ſey, wie er es würklich iſt: ſo iſt doch der Begriff der ſelben ſo äußerſt unbeſtimmt, und ſchwankend, daß, obgleich jeder Menſch Sie zu beſitzen wünſcht, er doch niemahls beſtimmt, und mit ſich ſelbſt einſtimmig ſagen kann, was er eigentlich wünſche, und wolle. Die Urſache davon iſt, weil die Glückſeligkeit (als ein Maximum des Wohlbefindens) die größtmögliche Befriedigung der Neigungen (ſowohl extenſive, der Mannigfaltigkeit der ſelben, als intenſive dem Grade, und protenſive der Dauer nach) erfordert, und in ſo fern aus lauter empiriſchen d. i. ſolchen Elementen zuſammengeſetzt iſt, die aus der Erfahrung müſſen entlehnt werden. Nun iſt's unmöglich, daß das einſehendſte, und zugleich allvermögendſte, aber doch endliche Weſen ſich einen beſtimmten Begriff von dem mache, was es hier eigentlich wolle. Will es Reichthum, wie viel Sorge, Neid, und Nachſtellung könnte es ſich dadurch nicht auf den Hals ziehen? Will es Erkenntniß und Einſicht; vielleicht könnte das nur ein deſto ſchärfe-

res Auge werden, um die Uebel, die ſich ihm jetzt noch verborgen, und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um deſto ſchrecklicher zu zeigen. — Will es ein langes Leben; aber wer ſtehet dafür, daß es nicht ein langes Elend ſeyn werde u. ſ. w. (Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten S. 46) — Kurz der Menſch iſt nicht vermögend, nach irgend einem Grundſatze mit völliger Gewißheit zu beſtimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde. Die Neigungen ſeines Herzens, in deren größtmöglicher Befriedigung die Glückſeligkeit beſtehet, wechſeln: bald iſt dieſe, bald eine andere im vorzüglichen Grade des Einfluſſes auf das Begehrungsvermögen, und bey verſchiedenen Menſchen ſind Sie ohnehin äußerſt verſchieden. Man kann alſo nach keinem ſicheren Princip ausmitteln, was das vernünftige endliche Weſen eigentlich in allen Momenten ſeines Daſeyns glücklich mache: ſondern hier muß man ſich bloß nach empiriſchen Rathſchlägen z. B. der Höflichkeit, Sparſamkeit, Mäßigkeit ꝛc. richten, denen die Erfahrung das Zeugniß gibt, daß Sie das Wohlbefinden im Durchſchnitte am meiſten befördern. Wäre demnach von dem Triebe nach Glückſeligkeit die verpflichtende Kraft des moraliſchen Geſetzes abhängig; ſo würde dieſe niemahls **abſolut** und **kategoriſch**, ſondern immer nur **hypothetiſch**, d. i. auf die Bedingung eingeſchränket ſeyn, daß man aus der Handlung einen Vortheil zum Beſten der lohnſüchtigen Neigungen ziehen könne. Es würde ſtäts heißen, weil mich dieſe oder jene Handlung glücklich macht, deswegen bin ich verbunden, Sie zu unternehmen. Gäbe ich nun dieſen, von ihr zu erwartenden

Vor-

der Handlungen wäre. b) Es iſt falſch, was das Princip der Selbſtliebe vorgibt, daß das **Wohlbefinden** ſich genau nach dem **Wohlverhalten** richte, indem die Elemente des Wohlbefindens von der **Natur** mit abhängen, ſonach unter Geſetzen der phyſiſchen Nothwendigkeit ſtehen, während dem das **Wohlverhalten** lediglich durch Geſetze der Freyheit beſtimmt wird. Daher darbet der ſittlich beſte Mann im Elende, während dem der gekrönte Wohlluſt Knecht im Ueberfluſſe aller auf das Wohlbefinden abzielender Glücksgüter ſchwelgt. Selbſt das Wort **Glückſeligkeit**, als zuſammengeſetzt aus **Glück** und **Seligkeit** zeigt an, daß ihr Erwerb nicht ſchon durch die Erfüllung des Sittengeſetzes ſtatt finde, ſondern von einem Zuſammenfluße von Umſtänden abhängig ſey, den wir nicht ſelbſt nach Willkühr bewirken können. c) Iſt die Vernunft, wenn Sie nur auf Glückſeligkeit ſinnet, gar nicht **practiſch**, ſondern eigentlich **theoretiſch**. Denn Sie hat es da nicht eigentlich mit der Willensbeſtimmung durch ſich ſelbſt, ſondern mit der **Erkenntniß** der Objecte zu thun, um die Folgen zu berechnen, die aus ihrer Wirklichmachung ſich ergeben. d) Eine Verbindlichkeit zum **Genießen** iſt eine offenbare Ungereimtheit. Eben das muß alſo auch eine vorgegebene Verbindlichkeit zu allen Handlungen ſeyn, die zu ihrem Ziele bloß das **Genießen** haben, dieſes mag nun auch ſo geiſtig ausgedacht, oder verbrämet ſeyn, wie es wolle, und wenn es auch ein myſtiſcher ſogenannter himmliſcher Genuß wäre. Kritik der Urtheilskraft S. 13.

Vortheil auf, ſo würde nach der conſequenteſten Denkart die Verbindlichkeit ſelbſt wegfallen. Die kategoriſchen Gebothe der Sittlichkeit würden alſo in lauter Maximen der Klugheit aufgelöſet, als welche auch jedesmahl erſt den Vortheil berechnet, ehe Sie ſich zu einer Handlung entſchließt. Für mich würde Etwas Pflicht ſeyn, was es für einen Andern nicht iſt, und auch für mich nicht immer, ſondern nur ſo lange, als ich davon Vorheile zu hoffen hätte. Um zu beurtheilen, ob eine Handlung für mich Pflicht ſey, oder nicht, hätte ich alſo im Ganzen weiter Nichts zu thun, als zu **calculiren**, d. i. nach den Regeln der Arithmetik die Summe der angenehmen Gefühle, die der Vollzug einer Handlung verſpricht, von der Summe der unangenehmen Folgen, die ſich aus dem Nichtvollzuge derſelben ergeben würden, abzuziehen, um in der Differenz den Beſtimmungsgrund anzutreffen, ob ich z. B. jetzt lügen, oder die Wahrheit reden, ob ich Cabalen, und Intriquen ſchmieden, oder ein ehrlicher Mann ſeyn ſolle. Die Pflichten wären alſo eben ſo viele arithmetiſche Problemen, die einer eben ſo vielfach verſchiedenen Reſolution fähig wären, als die Neigungen des Herzens in dem nämlichen, und noch mehr in verſchiedenen Subjecten verſchieden, und wechſelnd ſind. — Die Bewegurſachen zur Tugend würden mit denen zum Laſter in einer Klaſſe ſtehen, und nur der Calcul würde beyderſeits anders gezogen werden müſſen. Die Sittlichkeit ginge alſo verlohren, und ihre majeſtätiſche Erhabenheit über das niedrige Intereſſe der Neigungen würde zernichtet, wenn das Princip der **Selbſtliebe** das oberſte Princip

der

§ 21.

Dieſen Schwierigkeiten, und Mängeln, welche das Princip der Philautie drücken, in ſo fern es zum oberſten Princip der Sittlichkeit erhoben wird, weichet man nicht etwa dadurch aus, daß man entweder *erſtens* ſetzt, alle vernünftige und endliche Weſen dächten durchgehends einerley in Anſehung deſſen, was Sie für Objecte ihrer Gefühle des Vergnügens, oder Schmerzens anzunehmen hätten, im gleichen ſogar in Anſehung der Mittel, deren Sie ſich bedienen müſſen, um die erſten zu erreichen, und die anderen abzuhalten, oder *zweytens*, daß man behauptet, daß zu dem Triebe der Selbſtliebe noch der Trieb der Sympathie hinzukomme, und ſo das Streben nach Privatglückſeligkeit in ein Streben nach **allgemeiner** Glückſeligkeit übergehe, oder *drittens* daß man eine **geiſtige** Glückſeligkeit verſtehet, die hier in der Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, und jenſeits des Grabes in der Anſchauung der Gottheit beſtehe. Denn das **Erſte** betreffend; ſo wäre jene Einhelligkeit doch nur zufällig, und der Beſtimmungsgrund nur ſubjectiv gültig, und **empiriſch**. Er hätte folglich die jenige Nothwendigkeit nicht, die in einem **practiſchen** Geſetze gedacht wird: man müßte denn dieſe Nothwendigkeit nicht für eine **practiſche**, ſondern für eine bloß **phyſiſche** ausgeben, wodurch aber offenbar alle Moralität zerſtöret würde. Das **zweyte** betreffend; ſo iſt nach dieſem Syſteme, welches beſonders der Engländer *Smith* und *Rouſſeau* in Schutz nahmen, nur das **jenige moraliſch gut, was nicht nur mein, ſon-**

dern auch das Wohl Anderer auf eine bleibende Art befördert, oder was gemeinnützig iſt. Allein nebſt dem, daß es noch nicht unter den Anthropologen ausgemacht iſt, ob das Mitgefühl zu den Grundtrieben des Menſchen gehöre (und gehöret es nicht dazu; ſo habe ich keine Verbindlichkeit nach dem Princip der Selbſtliebe, es zu befriedigen, und zu erhalten — ich darf es vielmehr ausrotten, und gänzlich erſticken, ſobald es mich zu unangenehmen Empfindungen fortreißen will): ſo hat es, zum Beſtimmungsgrund des Willens gemacht, die nämlichen Mängel an ſich, als das Princip der Selbſtliebe, indem es das Wohlverhalten wieder nach dem Wohlbefinden mißt, und ſo mit, ſo wie jenes, alle Pflicht zerſtöret. (Cf. Kosmann's allgemeines Magazin ꝛc. I. B. I. St. „Ueber die bisherigen Gründe der p. Philoſophie.“ Endlich das **dritte** betreffend: ſo iſt a) die Zufriedenheit mit ſich ſelbſt (adquieſcentia animi) nur unter der Bedingung möglich, daß man die gewiſſe Ueberzeugung hat, ſittlich gut gehandelt zu haben. Hiezu iſt aber ſchon die Kenntniß des Sittlichkeitgeſetzes nöthig, wie zu Tage liegt. Man erklärt alſo hier nach dem jenigen Fehler, den die Logiker Petitionem Principii heißen, und ſonach iſt auch dieß Verfahren das Princip der Philautie zu verbeſſern, unzulänglich; nichts davon zu melden, daß das Gefühl der Luſt, durch Vernunftvorſtellungen gewürket mit jedem anderen Luſtgefühle, das durch ſinnliche Urſachen erzeugt iſt, ſtäts von einerlei Art iſt, indem es allzeit ein Gefühl der Luſt, und als ſolches zur Sinnlichkeit gehörig iſt. — Was aber die Glückſeligkeit des andereren

ren Lebens betrifft, die nach der Sprache der Theologen in der Anſchauung Gottes (in Viſione intuitiva Dei) beſtehet: ſo iſt, nebſt dem daß ſich der Ausdruck Viſio intuitiva von dem eiſernen Eiſen nicht unterſcheidet, wenn das Wort Viſio eigentlich genommen wird, und überhaupt der Begriff der Anſchauung Gottes für uns Menſchen ein überſchwänglicher (tranſcendenter) iſt; die Hoffnung des anderen Lebens allererſt ein Reſultat aus der moraliſchen Herzensſtimmung, wie wir weiter unten zeigen werden; folglich, da die moraliſche Geſinnung die Kenntniß des Sittengeſetzes ſchon vorausſetzt; kann man, ohne eine Peititionem Principii zu begehen, die Glückſeligkeit nicht für die Glückſeligkeit des anderen Lebens nehmen. Sonach iſt das Princip der Selbſtliebe, man mag es dollmetſchen, wie man will, zu einem erſten, und oberſten Grundſatze der Sittenlehre ſchlechterdings nicht geeigenſchaftet, vielmehr untergräbt es, als ſolches, alle Moralität, recht ſo, wie ſchon Cicero (de Offic. lib. I) gegen die Epicureiſche Schule ſchreibt „Sed ſunt nonnullæ diſciplinæ, quæ propoſitis bonorum, & malorum finibus officium omne pervertunt. Nam qui ſummum bonum ſic inſtituit, ut nihil habeat cum Virtute conjunctum, idque ſuis commodis, non honeſtate metitur, hic ſi ſibi ipſe conſentiat, & non interdum Naturæ bonitate vincatur, neque amicitiam colere poſſit, nec juſtitiam, nec liberalitatem; fortis vero, dolorem ſummum malum judicans, aut temperans, voluptatem ſummum bonum ſtatuens, eſſe certe nullo modo poteſt.—

teſt. — Hæ diſciplinæ igitur, ſi ſibi conſentaneæ eſſe velint, de officio nihil queant dicere, neque ulla officii præcepta firma, ſtabilia, conjuncta Naturæ tradi poſſunt, niſi aut ab iis, qui ſolam, aut ab iis, qui maxime honeſtatem propter ſe dicant expetendam.

§ 22.

Die Folge aus dem zeither Geſagten, und Bewieſenen iſt, daß Maximen, welche der Materie nach den Beſtimmungsgrund des Willens enthalten, ſchlechterdings nicht als practiſche allgemeine Geſetze gedacht werden können, mithin daß, wenn Sie als ſolche ſollen gedacht werden können, Sie als Principien gedacht werden müſſen, welche bloß der Form nach den Beſtimmungsgrund des Willens enthalten. Denn von einem Geſetze, wenn man alle Materie d. i. jeden Gegenſtand des Willens (als Beſtimmungsgrund) davon abſondert, bleibt nichts übrig, als die bloße Form einer allgemeinen Geſetzgebung. Alſo kann ein vernünftiges Weſen ſich ſeine ſubjectiv practiſchen Principien, d. i. Maximen entweder gar nicht zugleich als allgemeine Geſetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derſelben, nach der jene ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchicken, ſie für ſich allein zum practiſchen Geſetze mache.

§ 23.

Dieſem zufolge iſt das Grundgeſetz der practiſchen Vernunft, mithin des ſittlichen Handelns dieſes: Hand-

le ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne. Dieſes Princip iſt einerlei mit dieſem: **Handle rein vernünftig.** Denn rein vernünftig handeln, heißt ſo handeln, wie es der **Form** (Handlungsweiſe) der Vernunft, von allem Einfluſſe der Sinnlichkeit frey gedacht, gemäß iſt. Die **Form** der ſo gedachten Vernunft aber beſtehet in der **abſoluten Allgemeinheit**, indem die Handlungsweiſe der reinen Vernunft gültig für jede Vernunft iſt: alſo iſt, **rein vernünftig handeln**, und ſo handeln, wie das genannte Princip beſagt, völlig einerlei; Mithin, da, wenn eine ſittlich gute Handlungsweiſe zum Vorſchein kommen ſoll, dieſelbe nicht nach der Form des **unteren** Begehrungsvrmögens, ſondern des **oberen** beſtimmt werden muß d. i. nach der **Form** der reinen Vernunft; folglich **rein vernünftig** handeln, und **ſittlich gut handeln** einerlei iſt; iſt das oben gegebene Princip das ächte oberſte Moralprincip.

§ 24.

Welche Form in der Maxime ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchicke, welche nicht; iſt nicht ſchwer zu beſtimmen. Eine Maxime, welche, wenn Sie als allgemeines Geſetz gedacht wird, ſich ſelbſt vernichtet, d. i. nach welcher dann der Zweck ſelbſt nicht mehr erreichbar iſt, der durch Sie realiſiret werden ſoll, paſſet nicht zu einer allgemeinen Geſetzgebung. Ich habe mir es z. B. zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle ſichere Mittel zu vergrößern. Jetzt iſt ein Depoſi-

tum

tum in meinen Händen, deſſen Eigenthümer verſtorben iſt, und keine Handſchrift darüber zurückgelaſſen hat. Natürlicher Weiſe iſt dieß der Fall meiner Maxime. Jetzt will ich nur wiſſen, ob jene Maxime auch als allgemeines practiſches Geſetz gelten könne. Ich wende alſo jene auf gegenwärtigen Fall an, und frage, ob Sie wohl die Form eines Geſetzes annehmen, mithin ich wohl durch meine Maxime zugleich ein ſolches Geſetz geben könnte, daß Jedermann ein Depoſitum abläugnen dürfe, deſſen Niederlegung ihm Niemand beweiſen kann. Ich werde ſo fort gewahr, daß ein ſolches Princip, als Geſetz gedacht, ſich ſelbſt vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depoſitum gäbe. Kritik p. V. S. 49. Mehrere dergleichen Beyſpiele liefert Kant in ſeiner Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten (55—57), wo das oberſte Handlungsprincip ſo ausgedrückt iſt: **Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannſt, daß Sie ein allgemeines Geſetz werde.** Es läßt ſich nämlich denken, daß eine Maxime, als allgemeines Geſetz gedacht, ſich nicht ſelbſt vernichte, (wie z. B. die Maxime des Reichen, auf dem Polſter der Faulheit ſein Leben dahin zu bringen, und die Talente des Geiſtes roſten zu laſſen) aber doch nicht ſittlich iſt, weil das vernünftige Subject, als ſolches, nicht **wollen kann**, daß Sie ein allgemeines Geſetz werde, weil Sie etwa mit anderen Zwecken ſtreitet, welche eben dieſes Weſen ſich vorſetzen mag; daher denn durch dieſe 2te Formel das oberſte Handlungsprincip am paſſendſten ausgedrückt wird.

§ 25.

§ 25.

Vorausgeſetzt, daß die bloße geſetzgebende Form der Maximen allein der zureichende Beſtimmungsgrund eines Willens ſey; ſo iſt ein ſolcher Wille nothwendig ein freyer Wille, und umgekehrt, vorausgeſetzt, daß ein Wille frey iſt, ſo iſt die geſetzgebende Form der Maximen das einzige, was einen Beſtimmungsgrund desſelben ausmachen kann. Denn, das erſte betreffend; ſo iſt die Vorſtellung der bloßen Form des Geſetzes, als Beſtimmungsgrund des Willens, da dieſe Form nur von der Vernunft vorgeſtellt werden kann, und mithin nicht zu den Erſcheinungen gehöret, von allen Beſtimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Geſetze der Cauſſalität unterſchieden. Alſo iſt ein ſolcher Wille gänzlich unabhängig von dem Geſetze der phyſiſchen Cauſſalität. Eine ſolche Unabhängigkeit aber heißt **Freyheit** *: alſo iſt ein ſolcher Wille ein freyer Wille.

---

* Das Wort Freyheit wird in verſchiedener Bedeutung genommen. Man unterſcheidet drey Arten derſelben a) die transcendentale oder metaphyſiſche (Freyheit im ſtrengſten Verſtande) b) die pſychologiſche c) die juridiſche (oder politiſche) Freyheit. Unter der letzten verſtehet man die Qualität eines Staatsbürgers, keinem anderen Geſetze unterworfen zu ſeyn, als zu welchem er ſeine Beyſtimmung gegeben hat. Staatsbürger iſt nämlich derjenige im Staate, welcher mit den übrigen Gliedern des Staates zur Geſetzgebung vereinigt iſt,

Wille. Eben ſo, das 2te betreffend; Da ein freyer Wille unabhängig iſt von allen Beſtimmungsgründen, die nur empiriſch gegeben werden können; alſo auch un-

---

und ſonach ein Votum activum und paſſivum hat (d. i. andere Glieder des Staates, als Repræſentanten ſeiner Perſon wählen, aber auch von anderen als Repræſentant ihrer Perſon gewählt werden kann), wenn von der Errichtung einer öffentlichen Geſetzgebung die Rede iſt. Daß alſo die juridiſche Freyheit, mit der die politiſche Gleichheit (die Qualität eines Staatsbürgers nicht zu Mehrerem von Anderen verbunden werden zu können, als wozu er Sie gleichmäßig verbinden kann) zuſammenhängt, jedem Staats Bürger nothwendig zukomme, liegt im Begriffe des Staatsbürgers ſelbſt. Von ihr aber iſt hier nicht die Rede. Auch iſt die Freyheit, die auf ein unbedingtes practiſches Geſetz hinweiſet, nicht die ſogenannte practiſche, beſſer pſychologiſche Freyheit, die man in die Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit ſetzt, und nur das Arbitrium liberum des Menſchen vom Arbitrio bruto — der thieriſchen Willkühr — unterſcheidet, als welche nicht anders, als durch ſinnliche Antriebe — pathologiſch — beſtimmt werden kann. Daß wir pſychologiſch frey ſeyen, ſagt uns ſchon die Erfahrung. Denn nicht bloß das, was unſere Sinne reitzet, beſtimmet unſere Willkühr; ſondern wir haben ein Vermögen, durch Vorſtellungen von dem, was ſelbſt auf entfernte Art nützlich, oder ſchädlich iſt, die Eindrücke auf unſer ſinnliches Begeh-

unabhängig von der beſtimmenden Kraft der Materie des Begehrens ſeyn muß; nebſt der Materie des Geſetzes aber nur noch die Form des ſelben übrig bleibt: ſo

---

gehrungsvermögen zu überwinden. Ich habe z. B. einen heftigen Durſt, und die lautere kalte Quelle, die ſich mir in der Nähe zeigt, macht einen angenehmen Eindruck auf mich. Aber dieſem Eindrucke folge ich nicht ſo gleich, weil ich durch meine Vernunft einſehe, daß mir der Trunk ſehr ſchädlich werden könne. Ich beweiſe alſo hier, daß ich frey ſey. Aber dieſe, ſo beſtimmte, pſychologiſche Freyheit iſt zur Möglichkeit einer ſittlich guten Handlungsweiſe noch nicht zulänglich. Denn es könnte ja doch der Fall ſeyn, daß ich durch meine Vernunftvorſtellungen zum Handeln oder Nichthandeln genöthiget (neceſſitiret) würde, ja daß die Vernunft ſelbſt in ihren Handlungen, dadurch Sie Geſetze vorſchreibt, wiederum durch anderweitige Einflüſſe beſtimmet, und ſonach das, was in Abſicht auf ſinnliche Antriebe Freyheit heißt, in Anſehung höherer, und entfernterer wirkenden Urſachen wiederum Natur ſey, in welchem Falle die Imputabilität der Handlungen — dieſes characteriſtiſche Merkmal aller ſittlichen Handluugen — wegfallen würde. Zur Möglichkeit der moraliſchen Handlungsweiſe wird alſo noch die Unabhängigkeit der Vernunft ſelbſt (in Anſehung ihrer Cauſſalität, eine Reihe von Erſcheinungen anzufangen) von allen beſtimmenden Urſachen der Sinnenwelt erfordert, und eben dieß iſt der Begriff der transcendentalen (metaphyſiſchen) Freyheit.

ſo iſt die geſetzgebende Form, ſo fern Sie in der Maxime enthalten iſt, das einzige, was einen Beſtimmungsgrund des Willens ausmachen kann. — Freyheit,

---

heit. (Kritik r. V. S. 830 — 831. Vergl. mit der Kritik der practiſchen Vernunft S. 168. folg.) Dieſe metaphyſiſche Freyheit iſt der phyſiſchen Naturnothwendigkeit, oder dem Naturgeſetze der Cauſſalität geradezu entgegengeſetzt, und für die theoretiſche Vernunft iſt ihr Begriff tranſcendent d. i. ein ſolcher, dem kein angemeſſenes Beyſpiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Denn obgleich die theoretiſche Vernunft, als Vermögen der abſoluten Einheit, die Sie in die bedingte Verſtandes Erkenntniß zu bringen ſucht, nach der Form des hypothetiſchen Schluſſes bis zur Vorſtellung einer abſoluten Cauſſalität in der Welt forgetrieben wird; ſo kann Sie dieſer Vorſtellung doch keine objective Realität verſchaffen, d. i. ihr keinen realen Gegenſtand, der ihr correſpondirte, unterlegen, weil alle realen und uns erkennbaren Gegenſtände in der Welt bedingt ſind. Dieß erhellet deutlich aus der Antinomie, in die die Vernunft in Anſehung des Begriffes der abſoluten Cauſſalität verfällt, wie aus der Elementarlehre der Kritik der r. V. erſichtlich iſt. Bloß die Widerſpruchsloſigkeit des Begriffes der tranſcendentalen Freyheit ſtehet in theoretiſcher Hinſicht feſt, aber daß er auch ein objectiv realer ſey, d. i. daß uns Menſchen wirklich die tranſcendentale Freyheit zukomme, beurkundet aller-

heit, und unbedingtes practiſches Geſetz weiſen alſo wechſelweiſe auf ein ander zurücke, und jene iſt mit der Vernunft, in wie fern Sie **practiſch** iſt, ſelbſt ge-

---

lererſt das practiſche Vernuuftgeſetz, das ſich in uns durch ein Sollen ankündigt. Denn das „Du ſollſt“ iſt lächerlich, wenn nicht eben dieſem Du die Unabhängigkeit von aller Nöthigung durch Natururſachen, (metaph. Freyheit im negativen Sinne) und das Vermögen der abſoluten Kraft, d. i. das Vermögen, eine Reihe von Handlungen von Selbſt, d. i. ſo anzufangen, daß der Beſtimmungsgrund ſeiner Cauſſalität nicht weiter mehr in Etwas vorausgehendem nachgewieſen werden kann, (metaph. Freyheit nach ihrem poſitiven Begriffe) eingeräumt wird: — Alſo iſt die tranſcendentale Freyheit der Grundpfeiler aller Sittlichkeit, (Kritik der p. V. S. 169 — 185) Sie iſt die ratio eſſendi derſelben. Aber daß Sie uns würklich zukomme, iſt nur durch das Sittengeſetz, das ſich als ein categoriſcher Imperativ in uns früher ankündigt, als wir ein Bewußtſeyn der tranſcendentalen Freyheit haben, erkennbar. Der categoriſche Imperativ iſt alſo die ratio cognoſcendi der Freyheit. Sonach ſchwindet der Einwurf, den Manche gegen die Kritik der p. Vernunft machten, um Sie eines Zirkels zu beſchuldigen. Sittlichkeitsgeſetze, ſagten Sie, ſind nicht möglich ohne Freyheit. Alſo muß die Freyheit vor aller Sittlichkeitsgeſetzgebung feſt ſtehen. Nun leitet aber die Kritik der p. V. allererſt aus dem Geſetze der Sittlichkeit das Daſeyn der

gegeben, daher denn auch Geſetz der practiſchen Vernunft, und Geſetz der Freyheit völlig einerley bedeutet.

§ 26.

---

der Freyheit ab, alſo drehet Sie ſich im Zirkel. Allein die Antwort hierauf iſt leicht. In Rückſicht auf das Erkenntniß der Freyheit nämlich gehet in uns das Bewußtſeyn des Sittengeſetzes dem Bewußtſeyn der Freyheit vorher, (Kritik der p. V. S. 52. Anmerk.): aber in Rückſicht der Möglichkeit des Sittlichkeitsgeſetzes gehet die Freyheit voraus, weil Sie die rationem Poſſibilitatis aller ſittlichen Geſetzgebung enthält, und wir im Denken nothwendig den Grund dem Gegründeten vorſetzen müſſen. (Kritik p. V. S. 5. Anmerk.) Endlich da wir Menſchen nicht frey genennt werden können, in wie fern wir als zu der Reihe der Erſcheinungen gehörig betrachtet werden, indem wir da mit ſammt unſeren Handlungen, als Erſcheinungen, unter dem Geſetze der phyſiſchen Cauſſalität ſtehen, Kraft deſſen eine jede Erſcheinung eine andere in der Zeit vorausſetzt, auf welche Sie, als auf ihre Urſache nothwendig folgt: ſo müſſen wir uns nothwendig unter einem zweyfachen Character, dem empiriſchen nämlich, und nicht empiriſchen, oder dem intelligiblen denken (Kritik p. V. S. 10. Anmerk.), d. i. wir müſſen uns, als (im tranſcendentalen Sinne des Wortes) freye Weſen aus der Reihe der ſinnlich wahrnehmbaren Gegenſtände (der Phänomenen) im Denken ausheben, und unter blos intelligible Weſen (Noumena) verſetzen, zu

wel-

§ 26.

Das Sittengeſetz, ſo wie wir es oben ausgedrückt haben, iſt ein Imperativ, und zwar ein categoriſcher. Als Imperativ paßt es aber nur auf endliche Vernunftweſen, als welche nicht ausſchlüßig unter der

Be-

---

welcher Unterſcheidung (der Phänomenenwelt von der intelligiblen) uns die Kritik der r. V. vollkommen berechtiget. Uebrigens bemerken wir noch, a) daß in Rückſicht der Frage: wie dem Menſchen abſolute Cauſſalität zukomme? d. i. wie er von Selbſt eine Reihe von Handlungen anfangen könne? keine erklärende Antwort durch die theoretiſche Vernunft möglich ſey. Denn wenn die Vernunft in Anſehung des Menſchen theoretiſch verfährt, d. i. ihn zum Gegenſtande ihrer Betrachtung nimmt, in wie fern er iſt; ſo kommt ihm gar keine abſolute Cauſſalität zu, und es enthält überhaupt einen Widerſpruch, das, was abſolut iſt, aus Etwas Anderem ableiten, und ſo das ſelbe ſeiner Möglichkeit nach erklären zu wollen. Denn dieß heißt eben ſoviel, als es zu Etwas Bedingtes machen. b) Daß die Frage, welches Vermögen des Menſchen das Subject der Freyheit ſey? die Philoſophen Kant und Reinhold zu entgegengeſetzten Theorien gebracht habe; nach unſerer Einſicht aber durch ein practiſches Vernunftbedürfniß weder nothwendig gemacht werde, noch durch ein ſolches entſchieden werden könne. [Man leſe deßfalls Reinhold's Briefe über die Kantiſche Philoſophie (2ter

Band

Beſtimmung durch Vernunft ſtehen. Aber die in ihm enthaltene und durch dasſelbe bezeichnete Handlungsweiſe iſt für jedes vernünftige Weſen gültig. Dasſelbe gilt alſo überhaupt für jedes vernünftige Weſen, obgleich nicht als **Imperativ**, doch als **practiſches Geſetz**, (Kritik p. V. S. 57) und als ſolches hat es alle **Qualitäten** eines erſten Grundſatzes der practiſchen Vernunft. Es iſt durch bloße Reflexion **einleuchtend**, **allgemeingültig**, und **einzig**, ſo wie die **Form** der Vernunftthätigkeit ſelbſt **allgemein gültig**, und **einzig** iſt. Das Bewußtſeyn desſelben kann man, wie ſich Kant ausdrückt, ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft z. B. dem Bewußtſeyn der Freyheit (denn dieſes iſt uns nicht vorhergegeben) heraus vernünfteln kann, ſondern weil es ſich für ſich ſelbſt uns aufdringt als **ſynthetiſcher Satz** a priori *, der auf keiner, weder reinen,

Band S. 259) Kant's metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre S. XXVI coll. IV—VI und zur Beylegung des Streites zwiſchen beyden die vortreffliche Abhandlung des philoſophiſchen Journal's einer Geſellſchaft teutſcher Gelehrten (10tes Heft 1797 S. 151 folg.)]

* Ich verknüpfe (durch den kategoriſchen Imperativ), ohne vorausgeſetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, mit dem Willen die That a priori, mithin nothwendig, (obgleich nur objectiv d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle ſubjective Bewegurſachen völlige Gewalt hätte). Dieß iſt alſo ein

reinen, noch empiriſchen Anſchauung gegründet iſt, ob er gleich analytiſch ſeyn würde, wenn man die Freyheit des Willens vorausſetzte, wozu aber, als poſitivem Begriffe eine intellectuelle Anſchauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um dieſes Geſetz ohne Mißdeutung als gegeben anzuſehen, wohl bemerken, daß es kein empiriſches, ſondern das einzige Factum der Vernunft ſey, die ſich dadurch als urſprünglich geſetzgebend (ſic volo, ſic jubeo) ankündigt. (Kritik p. V. S. 56) — Ferner bemißt dieſes Princip die Sittlichkeit nicht nach dem, was das handelnde Subject durch ſeine Handlung bewürket (nicht nach den Folgen der Handlungen); ſondern lediglich nach der Geſinnung, mit der es handelt, und ſtimmet ſo mit dem Urtheile des gemeinen Menſchenverſtandes vortrefflich zuſammen, als nach welchem die ſittliche Güte eines Menſchen nicht von dem jenigen abhängt, was er durch ſeine Thätigkeit ausrichtet, ſondern einzig von dem guten Willen des ſelben. Dahin deutet der gemeingängige Ausdruck „Er hat doch einen guten Willen" deſſen man ſich bedienet, ſo oft dem jenigen, von deſſen be-

---

ein practiſcher Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen ſchon vorausgeſetzten analytiſch ableitet, ſondern mit dem Begriffe des Willens als eines vernünftigen Weſens unmittelbar als etwas, das in ihm nicht enthalten iſt, verknüpft. Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten S. 50 Anmerk.

belobungswürdigen Abſichten man überzeugt iſt, ſeine Handlung fehlſchlaget, und dem Anderen, dem Sie nützen ſollte, etwa gar ſchadet. Dieſem guten Willen hält Nichts das Gleichgewicht in der moraliſchen Beurtheilung; es gibt kein Aequivalent für den ſelben; er iſt nicht relativ, ſondern abſolut d. i. an und für ſich gut. „Der gute Wille, ſagt Kant in ſeiner Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten S. 3, iſt nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch ſeine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgeſetzten Zwecks, ſondern allein durch das Wollen, d. i. an ſich gut, und für ſich ſelbſt betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu ſchätzen, als alles, was durch ihn zu Gunſten irgend einer Neigung, ja, wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden könnte. Wenn gleich durch eine beſondere Ungunſt des Schickſals, oder durch kärgliche Ausſtattung einer ſtiefmütterlichen Natur, es dieſem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, ſeine Abſicht durchzuſetzen; wenn bey ſeiner größten Beſtrebung dennoch Nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freylich nicht etwa ein bloßer Wunſch, ſondern als die Aufbiethung aller Mittel, ſo weit Sie in unſerer Gewalt ſind) übrig bliebe: ſo würde er wie ein Juwel doch für ſich ſelbſt glänzen, als etwas, das ſeinen vollen Werth in ſich ſelbſt hat, u. ſ. w." Das oberſte Handlungsprincip alſo, das Kant aufſtellet, findet ſelbſt durch die Ausſprüche des gemeinen Menſchenverſtandes ſeine volle Beſtättigung, ja es iſt das Princip ſelbſt, welches der letztere in allen ſeinen Urtheilen über den moraliſchen Gehalt

einer

einer Handlungsweiſe zum Grunde legt, ohne ſich eben desſelben in abſtracto deutlich bewußt zu ſeyn. Analyſiret die Antwort des gemeinſten Menſchen, die er Euch auf die Frage ob der Diebſtahl erlaubt ſey? durch die Worte gibt: Nein. Denn wenn der Diebſtahl erlaubt wäre, ſo würde bald keiner mehr Etwas zum Eigenthume haben, und die Geſellſchaft unmöglich beſtehen können — analiſiret Sie, und ihr werdet das Kantiſche Moralprincip nur anders ausgedrückt darin ſicher finden. Weit gefehlt alſo, daß, wie Manche meinten, das genannte Princip nicht anwendbar ſey: ſo iſt das ſelbe gerade das jenige, das von jeher von Jedermann angewandt wurde, ohne ſich des ſelben in abracto (d. i. ohne Rückſicht auf beſtimmte Fälle) bewußt zu ſeyn.

§ 27.

Das oberſte practiſche Vernunftprincip kann auch durch folgende Formel ausgedrückt werden. „**Handle ſo, daß du die Menſchheit ſowohl in deiner Perſon, als in der Perſon eines jeden Anderen niemahls bloß als Mittel, ſondern ſtäts zugleich als Zweck braucheſt.** Um die Einerleiheit der Handlungsweiſe, die durch dieſe Formel bezeichnet wird, mit der in der vorigen Formel bezeichneten einzuſehen, kömmt es auf folgende Momente an. Damit man eine Handlungsweiſe ſittlich gut heißen könne: ſo muß ihr eine ſolche Geſinnung (Maxime) zum Grunde liegen, die ſich zu einem allgemeinen Geſetz erheben läßt, und von der man auch wollen kann, daß Sie ein allgemeines Geſetz werde.

Die

Die Geſinnung allein alſo beſtimmet die ſittliche Güte, und Nichtgüte eines Handelnden, und nicht die Handlung ſelbſt, die wir wahrnehmen können. Die Handlung als Handlung iſt weder gut, weder bös. Eine Krähe, und ein Dieb begehen eine und dieſelbe Handlung, wenn Sie mir eine Summe Geldes aus dem Hauſe tragen. Aber bey der Krähe fällt es uns nicht ein, Sie bös zu nennen, ſo wie wir den Dieben nennen, denn bey ihr ging kein **Entſchluß** zur Handlung der Handlung ſelbſt vorher, ſo wie dieß beym Diebe der Fall iſt. An dieſem verabſcheuen wir eigentlich die **Maxime**, die er bey ſeiner Handlung befolgte, die Maxime nämlich, ſich Mittel zur Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe zu verſchaffen, wie man nur immer kann, weil dieſe Maxime zu einem allgemeinen Geſetze nicht erhebbar iſt. — Der Beſtimmungsgrund zum Handeln alſo gibt allein den Ausſchlag bey der moraliſchen Beurtheilung. Dieſer Beſtimmungsgrund iſt aber entweder ein **ſubjectiver**, oder ein **objectiver**, je nachdem er entweder als nur für ein gewiſſes Subject würklich geltend, oder als für alle vernünftige Weſen gültig gedacht wird. Der **ſubjective** Grund des Begehrens heißt **Triebfeder** (elater), der **objective** aber des Wollens **Bewegungsgrund** (motivum). Das, was man durch ſeine Handlung realiſiren will, heißt **Zweck** der Handlung, und was zwiſchen der Vorſtellung des Zweckes, und ſeiner würklichen Erreichung in der Mitte liegt, — wodurch der Zweck erreichet wird — heißt **Mittel**. Iſt nun der Zweck ein für jedes vernünftige Subject gültiger, ſo heißt er ein **objectiver**; im Gegentheile ein **ſubjectiver**. Soll

alſo eine Handlungsweiſe ſittlich gut ſeyn, d. i. zu einem allgemeinen Geſetze erhoben werden können; ſo muß Sie auf die Realiſirung eines **objectiven** Zweckes gehen. Ein **objectiver** Zweck aber iſt Etwas, das nicht nur für mich, ſondern für jedes vernünftige Weſen einen Werth hat; deſſen Werth alſo ein **abſoluter** iſt. Dem **abſoluten** Werth ſtehet der **relative** gegenüber, und wird eigentlich Preis genannt (pretium). Für das, was einen **Preis** hat, kann Etwas Anderes als ein **Aequivalent** geſetzt werden, wie z. B. für Korn ꝛc. Das, was ein **Aequivalent** geſtattet, was alſo nur einen **relativen Werth** hat, heißt **Sache** (res). Dagegen heißt der **abſolute Werth Würde**, und dieſe kommt nur ſolchen Weſen zu, an deren Stelle kein **Aequivalent** geſetzt werden kann, d. i. **Perſon**. — Damit alſo die Handlungweiſe ſittlich gut ſey, muß Sie auf die Realiſirung eines Etwas gehen, das einen **abſoluten Werth** hat. Nun aber hat in der ganzen Schöpfung Nichts einen **unbedingten Werth**, als allein die **vernünftige Menſchen Natur**. Denn von allen anderen Gegenſtänden der Natur kann ich fragen, warum haben Sie einen Werth, wozu ſind ſie gut? — aber von der **vernünftigen Natur** des Menſchen, und anderer Weſen, die Vernunft beſitzen, kann ich nicht weiter fragen; wozu iſt die Vernunft gut? warum hat Sie einen Werth? oder warum ſoll ich ſtäts nach den Geſetzen der Vernunft begehren, und handeln? Denn dieß würde eben ſo viel ſeyn, als fragen: warum ſoll ich als vernünftiges Weſen vornünftig handeln? — Die vernünftige Menſchen Natur allein alſo iſt ein **abſoluter**,

oder

oder **objectiver** Zweck d. i. ein Etwas, deſſen Würklichmachung für alle vernünftige Weſen Zweck iſt, und ſeyn ſoll. Die vernünftige Menſchen-Natur aber würklich machen, heißt ſtäts eine ſolche Handlungsweiſe befolgen, die der **Form** der Vernunft gemäß iſt d. i. die ein allgemeines Geſetz werden kann, deren Zweck alſo ein ſolcher iſt, den alle vernünftige Weſen zu ihrem eigenen Zwecke machen können. Die obige Formel alſo (24) iſt einerley mit dieſer: **Handle ſtäts ſo, daß du die Menſchheit ſowohl in dir, als in anderen nie als bloßes Mittel, ſondern ſtäts zugleich als Zweck braucheſt:** d. i. handle ſo, daß die Zwecke deiner Handlung, die du entweder allein durch dich, und in Bezug auf dich ſelbſt, oder durch Andere, und in Beziehung auf Sie realiſiren willſt, ſowohl von dir, als blos vernünftigem Weſen gedacht, als von Anderen, auch aus dem Standpuncte bloß vernünftiger Weſen betrachtet, gut geheißen werden können. Z. B. wenn Jemand ſeinen Körper aus wohllüſtiger Abſicht mißbraucht; oder zur Sättigung ſeiner Wohlluſt Mädchen verführet; ſo braucht er die Menſchheit in ſeiner, und in der Perſon Anderer bloß als Mittel. Denn ob er gleich nach ſeiner thieriſchen Natur die Befriedigung wohllüſtiger Triebe ſucht, und die Verführte auch mit einwilligt: ſo kann er doch als vernünftiges Weſen dieſe Maxime unmöglich gut heiſſen. Denn würde Sie zu einem allgemeinen Geſetze erhoben, das jeder zu befolgen hätte: ſo würde die Menſchheit gar bald ſich ſelbſt zernichten, und ſo nach jene Maxime ſich ſelbſt zerſtören, zum Beweiſe, daß Sie eine unſittliche iſt. Mehrere Beyſpiele liefert die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten S. 67.

§ 28.

Das vernünftige Subject, welches nach dem angeführten, und nur durch eine doppelte **Formel** ausgedrückten Grundſatze handelt, handelt nach **ſeinem eigenen Geſetze**; weßwegen dann auch dieß Princip das Princip der **Autonomie** des Willens genannt wird, im Gegenſatze mit einem jeden anderen Handlungsprincip, das ſeine beſtimmte Kraft vom **Objecte** hernimmt, das durch die Handlung würklich gemacht werden ſoll (der **Materie** des Begehrens) und als ſolches zur **Heteronomie** gehöret. Die **Autonomie** des Willens allein gründet **Verbindlichkeiten**, die **Heteronomie** dagegen iſt ſogar dem Princip derſelben, und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der **Unabhängigkeit** nämlich von aller **Materie** des Geſetzes, und zugleich doch Beſtimmung der Willkühr durch die bloße allgemeine geſetzgebende Form, deren eine Maxime fähig ſeyn muß, beſtehet das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene **Unabhängigkeit** aber iſt Freyheit im **negativen**, dieſe eigene **Geſetzgebung** aber der reinen practiſchen Vernunft iſt Freyheit im **poſitiven** Verſtande. Alſo drücket das moraliſche Geſetz nichts anders aus, als die **Autonomie** der practiſchen Vernunft d. i. der **Freyheit**, und dieſe iſt ſelbſt die formale Bedingung aller Maximen, unter der Sie allein mit dem oberſten practiſchen Geſetze zuſammenſtimmen können. Wenn alſo die **Materie** des Wollens in das practiſche Geſetz als **Bedingung der Möglichkeit deſſelben** hineinkommt; ſo wird daraus **Heteronomie**, nämlich Abhängigkeit vom Naturgeſetze, irgend einem Antriebe,

oder

oder Neigung zu folgen, und die Maxime, die auf ſol- che Weiſe niemahls die allgemein geſetzgebende Form in ſich enthalten kann, gründet nicht nur keine Ver- bindlichkeit, ſondern iſt der ſittlichen Geſinnung ſogar entgegen. Kritik p. V. 58. - 59.

§ 29.

Durch das Princip der Autonomie iſt der Wille geſetzgebend für alle vernünftige Weſen, weil das Geſetz, welches er befolgt, als ein reiner Abkömmling aus der Vernunft ſelbſt für alle vernünftige Weſen in gleichem Grade gültig iſt. Das Princip der Moral kann alſo auch ſo ausgedrückt werden „**Handle ſtäts nach ſol- chen Maximen, durch welche dein Wille als allgemein geſetzgebender Wille betrachtet werden kann**; und dieſe Formel hat vor den vorigen das Eigene, daß in ihr die Losſagung von allem Intereſſe beym Wol- len aus Pflicht, als das ſpecifiſche Unterſcheidungs Zei- chen des **categoriſchen** vom **hypothetiſchen** Impera- tiv beſtimmt angedeutet wird, was in den vorigen For- meln nicht geſchiehet. Denn wenn wir uns den Willen als **zu oberſt und allgemein geſetzgebenden** Willen denken, ſo kann er unmöglich von irgend einem Inter- eſſe abhängen, indem ein ſolcher abhängender Wille ſelbſt noch eines anderen Geſetzes bedürfen würde, welches das Intereſſe ſeiner Selbſtliebe auf die Bedingung einer Gül- tigkeit zum allgemeinen Geſetze einſchränkte.* Grund- legung ꝛc. S. 72.

§ 30.

* Den Begriff eines **Reichs der Zwecke**, aus wel- chen der Begriff eines jeden vernünftigen Weſens,

das

§ 30.

Wenn wir nun unſeren **formalen** oberſten Grundſatz, (der durch 3 **Formeln** zeither vorſtellig gemacht worden, über deren eher **ſubjectiv**, als **objectiv** practiſchen Unterſchied die Grundlegung ꝛc. S. 79—80 Aufſchlüſſe gibt) mit allen bisherigen **materialen** Principien der Sittlichkeit vergleichen, ſo können wir in einer Tafel alle übrige, als ſolche, dadurch würklich zugleich alle mögliche andere Fälle, außer einem einzigen formalen, erſchöpft ſind, Vorſtellung machen, und ſo durch den Augenſchein beweiſen, daß es vergeblich ſey, ſich nach einem anderen Princip als dem jetzt vorgetragenen umzuſehen. Alle mögliche **materiale** Beſtimmungsgründe des Willens ſind nämlich entweder blos **ſubjectiv**, und alſo **empiriſch**, oder **objectiv** und **rational** (Kritik p. V. S. 68). **Subjectiv** und **empiriſch** heißen Sie, wenn das Object (die **Materie** des Begehrens), das würklich gemacht werden ſoll, und von dem das Gefühl der Luſt (als beſtimmender Grund) erwartet wird, der Sinnlichkeit des Subjectes angehöret, wie z. B. die Glückſeligkeit: dagegen **rational**, und **objectiv**, wenn das Object durch einen Vernunftbegriff zwar gegeben wird, aber das Begehrungs-

das ſich durch alle Maximen ſeines Willens als allgemein geſetzgebend betrachten muß, um aus dieſem Geſichtspuncte ſich ſelbſt, und ſeine Handlungen zu beurtheilen, erörtert die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten S. 74 folg.

rungsvermögen doch nur das Gefühl der Luſt beſtimmet wird, welches von der Realiſirung dieſes Objectes erwartet wird. Beyde ſind wieder entweder äußere, oder innere, je nachdem Sie entweder einen blos äußeren, oder inneren moraliſchen Unterſchied unter den Handlungen zulaſſen. Zu den empiriſchen inneren Principien gehöret das Princip der Glückſeligkeit ſowohl der phyſiſchen (das Princip des Epicur's), als der moraliſchen (das Princip des Hutcheſon); zu den empiriſchen äußeren aber das Princip der Erziehung (nach Montaigne), und der bürgerlichen Verfaſſung (nach Mandeville); zu den objectiven, rationalen, und inneren das Princip der Vollkommenheit (nach Wolf und den Stoikern); zu den objectiven, und äußeren aber das Princip des Willens Gottes (nach Cruſius, nnd anderen theologiſchen Moraliſten). Die Tafel iſt alſo folgende:

Materiale Beſtimmungsgründe im Princip der Sittlichkeit ſind

I. Subjective		II. Objective	
A) innere	B) äußere	A) innere	B) äußere
a) der phyſiſchen Glückſeligkeit	a) der Erziehung	der Vollkommenheit	des Willens Gottes.
b) der moraliſchen Glückſeligkeit	b) der bürgerlichen Verfaſſung.		

§ 31.

Daß das Princip der Philautie material, und empiriſch ſey, und als oberſtes Handlungsprincip alle Sittlichkeit untergrabe, iſt ſchon oben (20) bewieſen worden. Eben ſo untauglich zum allgemeinen Princip der Sittlichkeit iſt das Hutcheſoniſche: „Moraliſch gut iſt das, was dem Ausſpruche des moraliſchen Sinnes * gemäß iſt, bös aber das, was demſelben widerſteitet“. [Beydes aber läßt ſich nur daraus be-

* Das moraliſche Gefühl iſt die Empfänglichkeit für Luſt, oder Unluſt bloß aus dem Bewußtſeyn der Uebereinſtimmung oder des Widerſtreites unſerer Handlung mit dem Pflichtgeſetze — jeder Menſch (als ein moraliſches Weſen) hat es urſprünglich in ſich, und alles Bewußtſeyn der Verbindlichkeit legt dieſes Gefühl zum Grunde, um ſich der Nöthigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewußt zu werden. — Dieſes Gefühl einen moraliſchen Sinn zu nennen, iſt nicht ſchicklich; denn unter dem Worte Sinn wird gemeiniglich ein theoretiſches, auf einen Gegenſtand bezogenes Wahrnehmungsvermögen verſtanden, da hingegen das moraliſche Gefühl (wie Luſt, und Unluſt überhaupt) etwas bloß ſubjectives iſt, was kein Erkenntniß abgibt. — Wir haben für das (ſittlich) Gute und Böſe eben ſo wenig einen beſonderen Sinn, als wir einen ſolchen für die Wahrheit haben, ob man ſich gleich ſoſt ſo ausdrücket, ſondern Empfänglichkeit der freyen Willkühr für die Bewegung derſelben durch practiſche reine Vernunft, (und ihr Geſetz) und

beurtheilen, wenn das Bewußtſeyn der zu unternehmenden, oder ſchon geſchehenen Handlung unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, oder mit Seelenruhe, und Schmerzen verbunden iſt]. Denn, obgleich dieſer moraliſche Sinn der Sittlichkeit, und ihrer Würde dadurch näher bleibt, daß er, wie Kant ſich ausdrücket, der Tugend die Ehre beweiſt, das Wohlgefallen, und die Hochſchätzung für Sie ihr unmittelbar zuzuſchreiben, und ihr nicht gleichſam, ſo wie das Princip der phyſiſchen Glückſeligkeit ins Geſicht ſagt, daß es nicht ihre Schönheit, ſondern nur der Vortheil ſey, der uns an ſie knüpfe; ſo iſt er doch, wo von der Beurtheilung deſſen die Rede iſt, was eigentlich moraliſch ſey, ein Winkeltribunal, in dem die Entſcheidung dieſer Frage nicht durchs Fühlen, als wozu keine Spontaneität, wodurch allein das Urtheil möglich wird, ſondern bloß Receptivität erforderlich iſt; ſondern einzig und Allein durch die Ver-

und das iſt es, was wir das moraliſche Gefühl nennen. Kant's metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre S. 35-37. — Das Princip des moraliſchen Gefühls gehöret zu dem der Glückſeligkeit, weil ein jedes empiriſches Intereſſe durch die Annehmlichkeit, die etwas nur gewähret, es mag nun unmittelbar, und ohne Abſicht auf Vortheile, oder in Rückſicht auf dieſelbe geſchehen, einen Beytrag zum Wohlbefinden verſpricht. Jngleichen muß man das Princip der Theilnehmung an Anderer Glückſeligkeit, mit Hutcheſon, zu demſelben von ihm angenommenen moraliſchen Sinne rechnen. Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten S. 91 Anmerk.

Vernunft gegeben werden kann. Die Gefühle ſind etwas ganz ſujectives. Einer fühlt ſo, der Andere anders. Sie geben alſo niemahls einen gleichen Maßſtab des Guten und Böſen ab, es ſey denn, daß ſie von einem allgemein gültigen, folglich von der allgemeinen Menſchenvernunft ſelbſt hervorgebrachten Grundſatze geleitet würden, in welchem Falle aber nicht die Gefühle, ſondern dieſer Vernunftgrundſatz der oberſte Beſtimmungsgrund der Willkühr ſeyn würde. Der Menſch, wenn er des moraliſchen Sinnes fähig ſeyn ſoll, muß ferner ſchon moraliſch ſeyn, weil Niemand, als durch das Bewußtſeyn ſeiner Vergehungen mit Gemüthsunruhe geplagt, und durch das Bewußtſeyn ſeiner pflichtmäßigen Handlungen als ergötzt vorgeſtellet werden kann, der nicht ſchon vorher moraliſch gut iſt, und nicht ſchon vorher an der Moralität Intereſſe nimmt. Das Gefühl der Annehmlichkeit, und der Gemüthsunruhe, welches das Weſen dieſes ſogenannten moraliſchen Sinnes ausmacht, und wodurch das ganze Princip in die Klaſſe der **materialen** augenſcheinlich zurückſinket, iſt allererſt Folge der ſchon vorher ſtatt findenden moraliſchen Geſinnung, und Beurtheilung einer Handlung nach dem Sittengeſetze; kann alſo ſchlechterdings nicht zum Princip der Pflicht, oder zum **Criterion** des moraliſch Guten gemacht werden, wenn man nicht ein ὕστερον πρότερον begehen will. Kritik p. V. S. 67. Coll. Grundlegung ꝛc. S. 91. J a k o b s Abhandlung über das moraliſche Gefühl, und G a r v e's Ueberſicht der vornehmſten Principien der Sittenlehre von dem Zeitalter des Ariſtoteles an bis auf unſere Zeiten. Breßlau 1798 S. 153 folg.

§. 32.

§ 32.

Das Princip des phyſiſchen, und moraliſchen Gefühls, ſo untauglich es auch zu einem oberſten Princip des Handelns iſt, läßt doch noch den moraliſchen Unterſchied unter den freyen Handlungen des Menſchen für einen **inneren**, d. i. durch die Natur des Menſchen ſelbſt begründeten gelten, und iſt als ſolches doch noch beſſer, als das Princip des Montaigne, und Mandeville, nach welchem dieſer Unterſchied, und mit ihm der ganze Pflichtbegriff nur eine Geburt der Erziehung, Gewohnheit, und bürgerlichen Verfaſſung iſt. Das Princip des Montaigne lautet „ **Das jenige iſt gut, was mit den Principien der Erziehung zuſammenſtimmt, an die alſo Jemand von Jugend auf gewöhnt worden iſt** — („les loix prennent leur authorité de la poſſeſſion, & de l' uſage " Eſſays lib. II. chap. XII), und das Mandevill'ſche: **Das iſt ſittlich gut, was mit den Geſetzen des Staates, wovon Jemand ein Mitglied iſt, zuſammenſtimmt.** Cf. la fable des abeilles &c. Tom. II a Londres 1750. Allein die Falſchheit dieſer Principien liegt zu ſehr zu Tage, als daß eine weitläufigte Widerlegung der ſelben nöthig ſeyn könnte. Denn auch zugegeben, daß die Erziehung, und bürgerliche Verfaſſung einen groſſen Einfluß auf die Cultur der Vernunft, und Urtheilskraft, ſonach auch auf die Erkenntniß des Sittengeſetzes in abſtracto, und Subſumtion einzelner Handlungen unter das ſelbe haben, und daher die Urtheile verſchiedener Menſchen über den morali-

rali-

raliſchen Gehalt der nämlichen Handlung, wie auch ihre Begriffe vom Sittengeſetze ſelbſt ſehr von einander abweichen können: ſo folgt hieraus doch bey weitem noch nicht, daß der ſittliche Unterſchied unter den Handlungen überhaupt ein Product der Erziehung, und bürgerlichen Verfaſſung ſey, ſo wenig als daraus, daß verſchiedene Menſchen nach dem verſchiedenen Grade ihrer Cultur die Geſetze des Denkens verſchieden entweder beſtimmen, oder anwenden, oder ſyſtematiſiren, folgt, daß der Urgrund dieſer Denkgeſetze ſelbſt in ihrer verſchiedenen Erziehung gelegen ſey. Selbſt die Erziehung, und Regierungsform werden ja ferner mit Recht durchgängig nach den Begriffen des Rechtes, und der Tugend beurtheilet, und ſelbſt noch für den jenigen gibt es Pflichten, welcher außer aller menſchlichen Geſellſchaft lebt, wie etwa für den Inſulaner: die Erziehung, Gewohnheit, nnd Regierungsform können alſo unmöglich Grund des moraliſchen Unterſchiedes, und als Criterien der Sittlichkeit gelten, vielmehr gehet nach ihnen der Character ſittlicher Geſetze (ſtrenge Allgemeinheit, und unbedingte Nothwendigkeit), und mit ihm die Sittlichkeit ſelbſt verlohren, wie zu Tage liegt.

§ 33.

Den bloß empiriſchen Principien der Willensbeſtimmung, welche insgeſammt ein Object vorausſetzen, deſſen Verhältniß zum begehrenden Subjecte in dieſem das Gefühl der Luſt, oder Unluſt erzeuget, und dadurch Beſtimmungsgrund des Willens wird, gegenüber ſtehen die

rationale d. i. ſolche, welche zwar von einem Vernunftbegriffe hergenommen, gleichwohl aber noch immer deswegen **material**, und in ſo fern zum oberſten Richtmaß der Sittlichkeit untauglich ſind, weil ſie den Willen nicht unmittelbar von der Vernunft ſelbſt, ſondern von einem dritten, von der Vernunft nur vorgeſtellten Objecte beſtimmen laſſen. Den erſten Platz unter dieſen behauptet das Stoiſche und Wolfiſche Princip der Selbſtvervollkommnung „**Mache dich ſo vollkommen, als du kannſt.**“ Und nach ihm ſteht das theologiſch-ſcholaſtiſche, (daß nämlich vorzüglich zu den Zeiten der Scholaſtiker unter den Theologen im Schwunge war.) **Thue das, was Gott will.**

§ 34.

Das Wolfiſche Princip „Perfice te, quantum potes“ iſt äußerſt unbeſtimmt, und drehet ſich bey einer näheren Beſtimmung im Zirkel herum. Denn der Begriff der Vollkommenheit kann entweder in **theoretiſcher** oder in **practiſcher** Bedeutung genommen werden. Theoretiſch betrachtet, iſt ein Ding vollkommen, das in ſeiner Art vollſtändig iſt d. i. durchgängig beſtimmt iſt, vermittelſt welcher durchgängigen Beſtimmung ihm aus der unendlichen Anzahl der ſich contradictoriſch entgegengeſetzten Prädicate immer je Eines zukömmt. Von dieſer Vollkommenheit kann hier, wo es auf die Beurtheilung, und auf das Regulativ moraliſcher Handlungen ankömmt, die Rede nicht ſeyn, wie von ſelbſt erhellet. In der practiſchen Bedeutung aber nennt man

das

das jenige Weſen vollkommen, welches zu allerley Zwecken und Abſichten geſchickt und tauglich iſt. Der Menſch iſt alſo vollkommen, wenn ſeine Kräfte zur Realiſirung der ihm aufgegebenen Zwecke hinlänglich ſind. Dem Zufolge wäre der Sinn des Princips „Perfice te, quantum potes“ dieſer: **Erhalte, erwirb, und verſtärke deine Kräfte ſo ſehr, als du kannſt, damit ſie zur Realiſirung deiner Zwecke hinlänglich ſind.** Nun erhellet 1) daß, wenn durch die Befolgung dieſer Regel Moralität zu Stande kommen ſoll, nur von **moraliſchen** Zwecken, und in wie fern das Mittel jederzeit mit dem Zwecke homogener Natur ſeyn muß, nur von **moraliſchen** Kräften * die Rede ſeyn könne, folglich daß ſchon vorausgeſetzet werde, was allererſt zu Stande gebracht werden ſoll — die Zirkelform alſo unvermeidlich ſey. 2) Daß dieſes Princip, da die Zwecke, in Beziehung auf welche der Begriff der Vervollkommnung allein Beſtimmungsgrund des Willens werden kann, vor

aller

---

* Von phyſiſchen Kräften kann wohl die Rede nicht ſeyn. Denn dieſe als z. B. Stärke des Körperbaues — tragen zur Begründung der Moralität nicht das geringſte bey. Eben ſo können keine andere Realitäten, deren größtmögliche Summe den Begriff der Vollkommenheit ausmacht, verſtanden werden, als wieder m o r a l i ſ c h e. Denn daß einer reich, gelehrt, angeſehen ſey ꝛc. macht ihn noch nicht zum moraliſchen Manne: das Princip der Vollkommenheit löſet ſich alſo in den tavtologiſchen Satz auf: um Moraliſch zu ſeyn, erwirb dir alle mögliche moraliſche Kräfte und Realitäten.

aller Willensbeſtimmung vorhergehen, und, als der Grund der Möglichkeit der letztern vorhergegeben ſeyn müſſen, ein materiales ſey, weil es ſeine ganze Beſtimmungskraft von den Zwecken, als Objecten, welche vor der Willensbeſtimmung durch eine practiſche Regel vorhergehen, mithin von der Materie des Begehrungsvermogens, hernimmt. Iſt es aber material, ſo iſt es eben dadurch nach dem vorhergehenden, in Abſicht auf Erzeugung moraliſcher Geſinnungen unbrauchbar. Des nämlichen groben Zirkels im Erklären und, noch auffallender als das vorhergehende, des Materialiſm macht ſich das theologiſche Princip ſchuldig, das den Willen Gottes zum oberſten Beſtimmungsgrunde des Willens aufſtellt, der moraliſch handeln will. Denn daß hier der Beſtimmungsgrund nicht in der eigenen Vernunft des wollenden Subjectes, ſondern in einem, außer ihm gelegenen Objecte, als Materie des Begehrungsvermögens, enthalten, das ganze Princip alſo material, und deswegen verwerflich ſey, erhellet von ſelbſt. Daß es ſich aber auch in einem offenbaren Zirkel herumdrehe, erhellet daraus, weil man, ob ein Gott ſey oder nicht, und was er für einen Willen und Eigenſchaften habe, nicht anders, als durch die Vernunft ſelbſt; und zwar, da die theoretiſche Vernunft hiezu unzulänglich iſt, durch die practiſche, wie wir noch ſehen werden, erweiſen und beſtimmen kann. Hier wird alſo ſchon vorausgeſetzt, daß es ein Princip der Moralität gebe, daß doch allererſt durch den Willen Gottes aufgeſtellet werden ſollte; und da wir die Vollkommenheiten Gottes nicht anſchauen können; ſo bleibet uns nichts übrig, als Sie nach äußeren Begriffen

zu beſtimmen, und zwar nach unſeren moraliſchen Begriffen, indem wir keine vornehmere kennen, die wir auf die Gottheit anwenden könnten, als die moraliſche z. B. der Heiligkeit, Gütigkeit u. ſ. w. Das Criterion der Moralität wird alſo vorausgeſetzt, um den Willen Gottes zu erkennen, und hintenher wieder in dieſen geſetzt, und ſonach der lächerliche Zirkel begangen: Moraliſch gut iſt das, was Gott will; das will aber Gott, was moraliſch gut iſt.*

II. Ka-

---

* Daß die Formel des Evangeliums „Diliges Dominum Deum tuum, & proximum ſicut te ipſum, durch welche Jeſus das erſte Geboth im Geſetze vorſtellig machte, nicht als oberſtes Princip in dem philoſophiſchen Syſteme der Moral gelten könne, erhellet leicht. Denn der Ausdruck Liebe kann im pathologiſchen, aber auch im practiſchen Sinne genommen werden. Die Liebe, pathologiſch genommen, iſt eine Liebe aus Neigung, ſo wie die Eltern ihre Kinder, und umgekehrt lieben. Aber Liebe aus Neigung läßt ſich nicht befehlen, ſo wenig als das Gefühl der Luſt beym Verbrennen des Fingers. Denn daß Sie in uns entſpringe, hängt ab von Art und Weiſe, wie uns der Gegenſtand derſelben afficiret. Am allerwenigſten aber kann pathologiſche Liebe gegen überſinnliche Weſen gebothen werden. Denn dieſe, eben weil Sie überſinnlich ſind, können nie ein Gegenſtand der ſinnlichen Neigung werden. Dagegen bedeutet Liebe im practiſchen Sinne die gewiſſenhafte Erfüllung der Geſetze, welche in Anſehung des geliebten Gegen-

ſtan-

II. Kapitel.

Von dem Begriffe eines Gegenſtandes der practiſchen Vernunft.

§ 35.

Jede Handlung, alſo auch die nach dem Moralgeſetze beurtheilbare d. i. freye Handlung gehet auf die Realiſirung irgend eines Objectes, das, in wie fern die

---

ſtandes zu erfüllen ſind. Nimmt man alſo die practiſche Liebe in dem angeführten Gebothe Jeſus; ſo wird ſchon die Kenntniß der moraliſchen Geſetze vorausgeſetzt, welche gegen Gott, und den Nächſten zu beobachten ſind, und ſonach kann jedes Geboth unmöglich das höchſte Criterium des ſittlichen Verhaltens enthalten. — Eben ſo wenig kann die andere Formel des Evangeliums „quidquid tibi non vis fieri, alteri ne feceris" als oberſtes Princip der Moral gelten. Denn durch Sie ſind die Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt nicht beſtimmbar, was doch ſeyn müßte, wenn Sie das höchſte Handlungsprincip wäre; zweytens laſſen ſich durch Sie auch nicht die Liebespflichten gegen Andere beweiſen, vielmehr könnte der Reiche nach ihr ſagen: ich will kein Allmoſen von dir Armen; alſo brauche ich dir auch keines zu geben. Cf. Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten S. 68. 13, und beſonders Metaphyſiſche Anfangsgründe der Tugendlehre S. 39 bis 41, wo gezeigt wird, daß eine Pflicht zu lieben ein Unding ſey, wenn Liebe als eine Sache der Empfindung genommen wird.

Vorſtellung von ihm der Grund der Handlung ſelbſt iſt, Zweck heißt. (Zweck, ſagt Kant in ſeinen metaph. Anfangsgründen der Tugendlehre S. 4, iſt ein Gegenſtand der Willkühr (eines vernünftigen Weſens), durch deſſen Vorſtellung dieſe zu einer Handlung dieſen Gegenſtand hervorzubringen, beſtimmt wird). Denn **Handeln** ohne Etwas, das als Würkung durch die Handlung hervorgebracht würde, iſt ſo wenig möglich, als das **Vorſtellen** ohne ein Object, das vorgeſtellt wird. Die Vorſtellung eines Objectes nun, als **einer möglichen Würkung durch Freyheit**, iſt der Begriff **von einem Gegenſtande** der practiſchen Vernunft. Da wir alſo das Geſetz der Freyheit im erſten Kapitel in einem **categoriſchen Imperativ** (Handle nach einer Maxime, die als allgemeines Geſetz gelten kann) anfgeſtellet haben: ſo iſt jetzt der nächſte Schritt der, daß wir das **Object** der freyen Handlungsweiſe d. i. das **Object der practiſchen Vernunft** kenntlich machen.

§ 36.

Die Beurtheilung, ob Etwas ein **Gegenſtand der practiſchen Vernunft** ſey, oder nicht? betrifft nicht die Zulänglichkeit unſeres Vermögens, dieſes Etwas würklich zu machen, ſondern nur die Unterſcheidung der Möglichkeit, oder Unmöglichkit, diejenige Handlung zu **wollen**, wodurch, wenn wir das Vermögen dazu hätten, (worüber die Erfahrung urtheilen muß) ein gewiſſes Object würklich werden würde. Wird das Object als der Beſtimmungsgrund unſeres Begehrungs-

ver-

vermögens angenommen, ſo muß die phyſiſche Möglichkeit desſelben durch den freyen Gebrauch unſerer Kräfte vor der Beurtheilung, ob es ein Gegenſtand der practiſchen Vernunft ſey, oder nicht, vorangehen. Dagegen wenn das Geſetz a priori als der Beſtimmungsgrund der Handlung, mithin dieſe als bloß durch practiſche Vernunft beſtimmt betrachtet werden kann; ſo iſt das Urtheil, ob Etwas ein Gegenſtand der practiſchen Vernunft ſey, oder nicht, von der Vergleichung mit unſerem phyſiſchen Vermögen ganz unabhängig, und die Frage iſt nur, ob wir eine Handlung, die auf die Exiſtenz eines Objectes gerichtet iſt, wollen dürfen, (ob Sie in practiſcher Hinſicht gut oder bös ſey) wenn dieſes in unſerer Gewalt wäre; mithin muß die moraliſche Möglichkeit der Handlung vorangehen. Denn da iſt nicht der Gegenſtand, ſondern das Geſetz des Willens der Beſtimmungsgrund derſelben. Kritik p. V. S. 101.

§ 37.

Die alleinigen Objecte einer practiſchen Vernunft ſind alſo das Gute, und Böſe. Denn durch das Erſte verſtehet man einen nothwendigen Gegenſtand des Begehrungs= durch das Zweyte aber des Verabſcheuungsvermögens, beydes aber nach einem Princip der Vernunft. Kritik p. V. S. 101.

§ 38.

Der Begriff des Guten wird entweder relativ oder abſolut genommen. Relativ gut iſt alles, was

nur wozu gut iſt, und es beſtehet entweder in dem jenigen, womit die Empfindung des Vergnügens unmittelbar verbunden (was angenehm) iſt (z. B. einer ſchmackhaften Speiſe), oder in dem, was ein Mittel zum Angenehmen (nützlich) iſt (z. B. einer die Krankheit hebenden Medicin, wenn Sie auch noch ſo bitter ſchmeckt). Beydes, das Angenehme und Nützliche iſt nur relativ gut. Denn das unmittelbar Angenehme beruhet auf der beſonderen Art und Weiſe, wie die Receptivität des Subjectes durch das Object afficiret wird. Aber dieſe Art und Weiſe in Abſicht auf das Gefühl der Luſt und Unluſt kann ſehr verſchieden ſeyn. Der nämliche Schall erzeuget bey dem Einen das Gefühl der Luſt, und bey dem Anderen, deſſen Empfindungsorgane feiner gebaut ſind, ein Gefühl des Schmerzens. Eben ſo kann Etwas nützlich für mich ſeyn, was für einen Anderen es nicht nur nicht, ſondern vielleicht ſogar ſchädlich iſt. Denn meine Zwecke, zu deren Erreichung jenes Etwas das taugliche Mittel iſt, müſſen nicht gerade auch Zwecke des Anderen ſeyn; und ihre Realiſirung durch den Anderen kann vielleicht ein Hinderniß der Realiſirung der jenigen Zwecke werden, die er ſich feſtgeſetzt hat, und ſo nach ſogar ihm ſchädlich ſeyn. — Dagegen iſt das abſolut Gute das, was in aller Abſicht gut, und folglich für jedes vernünftige Subject begehrungswürdig iſt.

§ 39.

Wird der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden practiſchen Geſetze abgeleitet, ſondern

ſoll er dieſem vielmehr zum Grunde dienen: ſo kann er nur der Begriff von Etwas ſeyn, deſſen Exiſtenz Luſt verheißt, und ſo die Cauſſalität des Subjectes zur Hervorbringung des ſelben d. i. das Begehrungsvermögen beſtimmt. Denn iſt noch kein practiſches Vernunftgeſetz vorräthig, durch welches, was gut ſey, beſtimmt wird; ſo kann, da nebſt dem Criterium der Begehrungswürdigkeit eines Etwas, das die practiſche Vernunft aufſtellet, kein anderes ſtatt finden kann, als welches entweder die Sinnlichkeit als ſolche, oder die Vernunſt im Dienſte der Sinnlichkeit liefert, — für die Sinnlichkeit aber nur das begehrungswürdig iſt, was entweder unmittelbar, oder mittelbar angenehm iſt; — ſo kann, ſage ich, der Begriff des Guten nur auf das gehen, was ein Luſtgefühl zu bewürken im Stande iſt, und ſo nach gäbe es dann ſchlechterdings Nichts abſolut Gutes, ſondern alles, was gut genannt wird, wäre es nur relativ, und mithin wäre auch das Handlungsprincip, dem der Begriff des Guten zum Grunde dienen ſoll, nur von relativer Gültigkeit, und als ſolches kein moraliſches, ſondern nur techniſch practiſches.

§ 40.

Dagegen wenn der Begriff des Guten durch das vorausgehende practiſche Vernunftgeſetz beſtimmt wird, ſo kann das ſelbe nur in Etwas beſtehen, was in jedes vernünftigen Subjectesurtheile ein Gegenſtand des Begehrungsvermögens iſt, das iſt, nur in Etwas abſolut begehrungswürdigen. Denn das practiſche Geſetz ſelbſt

hat

hat abſolute Gültigkeit, ſonach auch alles das jenige, was durch das ſelbe beſtimmt wird.

§ 41.

Das abſolute Gut, das durch eine, den Forderungen des practiſchen Geſetzes adäquate, Handlungsweiſe bewürket wird, iſt die Moralität, welche nach ihrem höchſten Grade der Reinheit betrachtet Heiligkeit heißt. Denn abſolut gut iſt das, was für jedes vernünftige Weſen, mithin abſolut begehrungswürdig iſt, was alſo einen inneren abſoluten Werth hat. Nun aber hat Nichts in der ganzen Schöpfung einen abſoluten Werth, als allein die vernünftige Natur, in wie fern Sie ſich in Geſinnungen, und Handlungen würklich zeigt, oder der gute Wille (26). Verſtand, Witz, Urtheilskraft, und wie die Talente des Geiſtes ſonſt noch mehr heißen mögen, oder Muth, Entſchloſſenheit, Beharrlichkeit im Vorſatze als Eigenſchaften des Temperamentes ſind ohne Zweifel in mancher Abſicht gut, und wünſchenswerth. Aber Sie können auch äußerſt ſchädlich und bös werden, wenn der Wille, der von dieſen Naturgaben Gebrauch machen ſoll, und deſſen eigenthümliche Beſchaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut iſt. Mit den Glücksgaben iſt es eben ſo bewandt. Macht, Reichthum, Ehre, ſelbſt Geſundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande unter dem Namen der Glückſeligkeit, machen Muth, und hiedurch öfters auch Uebermuth, wo nicht ein guter Wille da iſt, der den Einfluß derſelben aufs Gemüth, und hiemit auch das ganze Princip

cip zu handeln, berichtige, und allgemein zweckmäßig mache, ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger partheyiſcher Zuſchauer ſogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Weſens, das kein Zug eines reinen und guten Willens zieret, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und ſo der gute Wille die unerlaßliche Bedingung ſelbſt der Würdigkeit glücklich zu ſeyn, auszumachen ſcheint u. ſ. w. Grundlegung ꝛc. S. 1 — 2. Der gute Wille alſo allein iſt ein abſolutes Gut. Aber der Wille iſt nur gut durch die Maximen, die ſich zu einem allgemeinen Geſetze erheben laſſen, und die er befolgt. Da nun in der Qualification der Maximen zu einer allgemeinen Geſetzgebung die Sittlichkeit beſtehet; ſo folgt, daß das abſolute Gut in der Sittlichkeit beſtehe, welche, in wie fern Sie nach ihrem höchſten Grade betrachtet wird, Heiligkeit (die völlige Angemeſſenheit des Willens zum moraliſchen Geſetze) genannt wird. — Hieraus erhellet von ſelbſt, daß das abſolut Böſe Nichts anders ſeyn könne, als Unſittlichkeit.

§ 42.

Von dem, ſo beſtimmten Begriffe des Guten und Böſen unterſcheidet ſich weſentlich der Begriff des Wohl's, und Uebels (oder Wehes). Das Wohl und Uebel bedeutet immer nur eine Beziehung auf unſeren Zuſtand der Annehmlichkeit, und Unannehmlichkeit, des Vergnügens, und Schmerzens, und, wenn wir darum ein Object begehren, oder verabſcheuen, ſo geſchiehet es, nur ſo fern es auf unſere Sinnlich-

keit,

keit, und das Gefühl der Luſt und Unluſt, das es bewürket, bezogen wird. Dagegen bedeutet das Gute, und Böſe jederzeit eine Beziehung auf die Handlungsart und nicht auf den Empfindungszuſtand der Perſon. Es ſind alſo zwey ganz verſchiedene Beurtheilungen, ob wir bey einer Handlung das Gute, und Böſe der ſelben, oder unſer Wohl und Weh in Betrachtung ziehen. Die Beurtheilung des Erſten geſchiehet nach dem moraliſchen, die des Zweyten aber nach dem pathologiſchen Geſichtspuncte. Daher iſt denn auch erſtens die alte Formel der Schulen: Nihil adpetimus, niſi ſub ratione boni, & nihil averſamur, niſi ſub ratione mali zweydeutig, weil die Ausdrücke „boni & mali“ nicht genug beſtimmt ſind, und ſowohl pathologiſch, als moraliſch genommen werden können. (Kritik p. V. S. 103—107). Zweytens enthält es keinen Widerſpruch, wenn man in einem, und dem ſelben Menſchen ſittliche Güte mit Uebeln aller Art verbunden findet. Sittliche Güte und Glückſeligkeit iſt ja nicht Einerley.

§ 43.

Dieſen Unterſchied des an ſich Guten und Böſen von dem, was nur Beziehungsweiſe auf Wohl und Uebel ſo genannt werden kann, heben die jenigen ganz auf, welche den Begriff des Guten nicht durch ein Vernunftprincip, als practiſches Geſetz a priori, das ohne Rückſicht auf mögliche Objecte des Begehrungsvermögens, alſo blos durch die geſetzliche Form der Maxime der Beſtimmungsgrund des Willens iſt, beſtimmen;

men; ſondern vielmehr von der Beſtimmung des Begriffs vom **Guten** anfangen, um dadurch allererſt das Geſetz für die Handlungsweiſe zu finden. Der Grund hiefür iſt ſchon durch das oben (39) geſagte verſtändlich. Hieraus laſſen ſich nun auf einmal alle Verirrungen der Philoſophen in Anſehung des oberſten Princips der Moral erklären. Denn Sie ſuchten einen Gegenſtand des Willens auf, um ihn zur Materie, und dem Grunde eines Geſetzes zu machen, (welches alsdann nicht unmittelbar, ſondern nur vermittelſt jenes an das Gefühl der Luſt, oder Unluſt gebrachten Gegenſtandes der Beſtimmungsgrund des Willens ſeyn ſollte, anſtatt daß Sie zuerſt nach einem Geſetze hätten forſchen ſollen, das a priori, und unmittelbar den Willen, und dieſem gemäß allererſt den Gegenſtand beſtimmete). Nun mochten Sie dieſen Gegenſtand der Luſt, der den oberſten Begriff des Guten abgeben ſollte, in der Glückſeligkeit, in der Vollkommenheit, oder im Willen Gottes ſetzen, ſo war ihr Grundſatz allemahl **Heteronomie**. — Nur ein formales Geſetz kann a priori ein Beſtimmungsgrund der practiſchen Vernunft ſeyn, und nur durch es kann, was **abſolut gut** und bös ſey, beſtimmt werden. Kritik p. V. S. 112 folg. Da nun Kant Erſter dieſen Weg, vom formalen Vernunftgeſetze aus zu gehen, und durch daſſelbe auf den Begriff des **Guten**, und **Böſen** zu kommen, eingeſchlagen, ſo erhellet auch hieraus wieder ſein Verdienſt um das Heil der Wiſſenſchaft, und der **Primat** ſeines Moral Syſtems vor jedem älteren.

§ 44.

Doch iſt die von Kant ſorgfältig gemachte Unterſcheidung zwiſchen dem an ſich **Guten** und dem **Wohl**, und zwiſchen dem **Böſen**, und dem **Uebel**, und ſeine Behauptung, daß nur das **Gute** und **Böſe** die alleinigen Objecte der practiſchen Vernunft ſeyen, nicht ſo zu verſtehen, als komme auf unſer **Wohl** und **Weh** in der Beurtheilung unſerer practiſchen Vernunft gar Nichts an. Viemehr behauptet er, daß darauf **ſehr viel**, und, was unſere Natur als ſinnlicher Weſen betrifft, **alles** auf unſere **Glückſeligkeit** ankomme, wenn dieſe, wie Vernunft es vorzüglich fodert, nicht nach der vorübergehenden Empfindung, ſondern nach dem Einfluſſe, den dieſe Zufälligkeit auf unſere ganze Exiſtenz, und die Zufriedenheit mit der ſelben hat, beurtheilet wird. Denn der Menſch iſt ein **bedürftiges** Weſen, ſo fern er zur Sinnenwelt gehöret, und ſo fern hat ſeine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von Seiten der Sinnlichkeit, ſich um das Intereſſe der ſelben zu bekümmern, und ſich practiſche Maximen, auch in Abſicht auf die Glückſeligkeit dieſes, und wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens zu machen. — Aber er iſt doch nicht ſo ganz Thier, um gegen alles, was Vernunft für ſich ſelbſt ſagt, gleichgültig zu ſeyn, und dieſe blos zum Werkzeuge der Befriedigung ſeines Bedürfniſſes, als Sinnenweſens zu gebrauchen. Denn im Werthe über die bloße Thierheit erhebt ihn das gar nicht, daß er **Vernunft** hat, wenn Sie ihm nur zum Behufe des jenigen dienen ſoll, was bey Thieren der Inſtinct

ver-

verrichtet. — Er bedarf alſo freylich nach dieſer einmal mit ihm getroffenen Naturanſtalt, Vernunft, um ſein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen, aber er hat Sie überdem noch zu einem höheren Behufe, nämlich auch das, was an ſich gut oder böſe iſt, und worüber reine, ſinnlich gar nicht intereſſirte Vernunft nur allein urtheilen kann, nicht allein mit in Ueberlegung zu nehmen, ſondern dieſe Beurtheilung von jener gänzlich zu unterſcheiden, und Sie zur oberſten Bedingung der letzteren zu machen, d. h. das Streben nach Glückſeligkeit dem Streben nach dem an ſich Guten zu ſubordiniren. Kritik p. V. S. 107—109.

§ 45.

Die Begriffe des Guten und Böſen ſind nur auf Handlungen anwendbar, zu denen die Willkühr des Menſchen entweder durch reine Vernunft, oder wider die ſelbe beſtimmet wird. Dieſe Begriffe ſetzen alſo voraus, daß in der Vernunft ein Beſtimmungsgrund der Willkühr liege, mithin daß es eine Cauſſalität der reinen Vernunft gebe, und von dieſer Cauſſalität ſind dann die Begriffe des Guten, und Böſen nur modi d. i. zufällige Beſchaffenheiten. Dieſe Begriffe ſind demnach eben ſo Elementarbegriffe der practiſchen Vernunft, ſo wie die Kategorien Elementarbegriffe des reinen Verſtandes, oder, wie ſich Kant ausdrückt, der theoretiſch gebrauchten Vernunft ſind. Doch findet zwiſchen beyden ein weſentlicher Unterſchied ſtatt. Die Kategorien des reinen Verſtandes beziehen ſich

ur-

urſprünglich auf Gegenſtände, indem Sie Beſtimmungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anſchauungen in einem Bewußtſeyn ſind; dagegen ſollen die reinen Begriffe des **Guten** und **Böſen** nicht die Einheiten zur Verknüpfung des Mannigfaltigen in einem Begriffe vom Gegenſtande ſeyn, ſondern Sie ſetzen die Gegenſtände ſchon voraus, und ſie finden nur ſtatt, um das Mannigfaltige (nicht der ſinnlichen Anſchauung, ſondern) der **Begehrungen** der Einheit des Bewußtſeyns einer im moraliſchen Geſetze gebiethenden practiſchen Vernunft, oder eines reinen Willens a priori zu unterwerfen. Man kann Sie **Kategorien der Freyheit** im Gegenſatze jener **theoretiſchen Elementarbegriffe**, als **Kategorien der Natur** nennen; aber Sie haben vor dieſen einen augenſcheinlichen Vorzug. Denn die Kategorien der Natur ſind nur Gedankenformen, welche nur unbeſtimmte Objecte überhaupt für jede uns mögliche Anſchauung durch allgemeine Begriffe bezeichnen, und bedürfen alſo der Anſchauung, um **objectiv real** heißen zu können; die Kategorien der Freyheit dagegen ſind Formen des Begehrens, welche die möglichen Beſtimmungen a priori der freyen Handlungen bezeichnen, und bedürfen, um einen Gegenſtand zu haben, nicht erſt der Formen der Anſchauung, des Raumes und der Zeit. Denn Sie ſollen nicht dazu dienen, die Handlung als **phyſiſche** Begebenheit zu **erkennen**, ſondern die Beſtimmung der freyen Willkühr (der zwar keine Anſchauung, völlig correſpondirend, gegeben werden kann, die aber, welches bey keinem Begriffe des theoretiſchen Gebrauchs unſeres Erkenntnißvermögens

ſtatt

ſtatt findet, ein reines practiſches Geſetz a priori zum Grunde liegen hat) durch Vernunſt zu denken. Sie haben alſo die **Form eines reinen Willens**, ohne welche ſich moraliſche Handlungen gar nicht einmal denken laſſen, als gegeben zum Grunde liegen, wodurch es denn geſchiehet, daß, da es in allen Vorſchriſten der r. p. Vernunſt nur um die **Willensbeſtimmung**, aber nicht darum zu thun iſt, ob und wie die Abſichten der p. Vernunſt in der Sinnenwelt ausgeführt werden können, die **practiſchen Begriffe** a priori in Rückſicht der freyen Beſtimmung der Willkühr ſogleich practiſche Erkenntniſſe d. h. durch Beſtimmung der Willkühr realiſiret werden, und ihnen dadurch ein Gegenſtand gegeben werden kann, und nicht erſt nöthig haben, auf Anſchauungen zu warten, um Bedeutung zu bekommen, weil Sie die Würklichkeit deſſen, worauf Sie ſich beziehen, nämlich die **Willensgeſinnung**, ſelbſt hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretiſcher Begriffe iſt. Noch iſt zu bemerken, daß dieſe Kategorien die practiſche Vernunſt **überhaupt** angehen, und folglich die ſämmtlichen Arten der Beſtimmungen der freyen Willkühr ausdrücken. Dieſe ſämmtlichen Arten hat Kant nach der Tafel der **Kategorien** des reinen Verſtandes verzeichnet, weil die Handlungen, deren mögliche Beſtimmungen a priori in den Kategorien der Freyheit enthalten ſind, einerſeits zwar unter einem Geſetze, das ein Geſetz der Freyheit iſt, ſtehen, folglich zu dem Verhalten **intelligibler** Weſen, andererſeits aber doch auch, als Begebenheiten in der Sinnenwelt, zu den **Erſcheinungen** gehören, und als ſolche unter den Beſtim-

mungen einer p. Vernunſt, den **Kategorien des Verſtandes** gemäß, ſtehen. Die Kategorien der Freyheit in Anſehung der Begriffe des Guten und Böſen fangen daher mit ſolchen Willensbeſtimmungen an, die noch nicht moraliſch beſtimmt, ſondern bloß ſinnlich bedingt ſind, und gehen ſo in der Ordnung fort bis zu denen, die ſinnlich unbedingt, blos durch's moraliche Geſetz beſtimmt ſind. Kritik p. V. S. 115 — 116. Coll. Mellin's encyclopäd. Wörterbuch im Artikel Kategorie S. 595 folg.

§ 46.

Die Tafel der Kategorien der Freyheit in Anſehung der Begriffe des Guten und Böſen iſt nun folgende:

I.

In Rückſicht der Quantität

a) Einheit: Subjective Willensbeſtimmungen, nach Maximen, Willensmeinungen des Individuum

b) Vielheit: Objective Willensbeſtimmungen, nach Principien, Vorſchriften für Viele

c) Allheit: à priori objective ſowohl, als ſubjective Principien der Freyheit (Geſetze für Alle.

II.

II.

In Rückſicht der Qualität

a) Realität: practiſche Regeln des Begehens (præceptivæ)

b) Negation: practiſche Regeln des Unterlaſſens (prohibitivæ)

c) Limitation: practiſche Regeln der Ausnahmen (exceptivæ)

III.

In Rückſicht der Relation

a) Subſtantialität: Willensbeſtimmung in Beziehung auf die Perſönlichkeit

b) Cauſſalität: Willensbeſtimmung in Beziehung auf den Zuſtand der Perſon.

c) Wechſelwürkung: Willensbeſtimmung in Beziehung auf den wechſelſeitigen Einfluß einer Perſon auf den Zuſtand der Anderen.

IV.

In Rückſicht der Modalität

a) moraliſche Möglichkeit: das Erlaubte
moraliſche Unmöglichkeit: das Unerlaubte

b) moraliſche Würklichkeit: die Pflicht
moraliſches Nichtſeyn: das Pflichtwidrige

c) moraliſche Nothwendigkeit: vollkommene Pflicht
moraliſche Zufälligkeit: unvollkommene Pflicht.

Zur

Zur Erläuterung dieſer Tafel, welche **Kant** für ſich verſtändlich genug hält, mag noch folgendes dienen. Die **Kategorien der Freyheit** ſind insgeſammt nur modi des Begriffes der **Cauſſalität** der Vernunft in Beſtimmung der Willkühr, erwogen nach den ſämmtlichen Kategorien der theoretiſch gebrauchten Vernunft. Wird nun die Willkühr eines Weſens durch einen, **nur** für dieſes **Eine** Weſen gültigen Grund beſtimmt; dann kann der Beſtimmungsgrund nur in dem individuellen Gefühle dieſes **Individuum's** liegen, und die Handlung iſt, als durch das Gefühl der **Luſt**, oder **Unluſt** bedingte, entweder **angenehm**, oder **unangenehm**. Die Regel, nach welcher die Willkühr dieſes **Individuum's** beſtimmt wird, iſt, als bloß für dieſe einzelne Willkühr gültig, nur eine **Willensmeinung** des **Individuum's**. Dagegen wird die Willkühr eines Weſens ſo beſtimmt, daß der Beſtimmungsgrund für **viele**, aber nicht für **alle** vernünftige Weſen gültig iſt; ſo kann derſelbe wider nicht in der **Vernunft**, als ſolcher, ſondern nur in Etwas liegen, wozu die Neigungen vernünftiger Weſen einer gewiſſen Gattung unter ſich übereinkommen, d. i. in einem **Zwecke**, den die im Dienſte der Sinnlichkeit ſtehende Vernunft dieſer vielen Weſen ihnen zur Realiſirung aufſtellet. Aber dann iſt die Handlung wieder nur **wozu gut**, d. i. **nützlich**, oder dem **Zwecke** hinderlich, d. i. **ſchädlich**, aber nicht **an ſich gut**, oder **böſe**, und die Handlungsregel iſt zwar eine **Vorſchrift** für **viele**, d. i. **objectiv**, aber nicht für **alle**. Soll eine **abſolut gute** Handlung zum Vorſchein kommen: ſo muß der Beſtimmungsgrund der Willkühr

kühr für alle vernünftige Weſen gültig d. i. ein Geſetz, und dieſes Geſetz ſeiner ſelbſt willen befolgt, mithin ein a priori objectives ſowohl, als ſubjectives Princip der Freyheit ſeyn. Eine Handlung, zu der man ſich, dieſem Geſetze zuwider, entſchließt, heißt dann abſolut bös. — Das Gute kann ferner in Anſehung der Qualität Etwas poſitives ſeyn, d. i. eine würkliche Handlung, die nach einem Geſetze, und um des ſelben willen gethan wird, der Gegenſtand eines Gebothes; oder Etwas negatives, d. i. eine Handlung, die unterlaſſen wird, der Gegenſtand eines Verbothes, oder Etwas, das durch eine Ausnahme beſtimmt wird, dergleichen Ausnahmen bey den Pflichten der Güte ſtatt finden, wie z. B. wenn Jemand mit ſeinem Gelde, das er einem Anderen ſchuldig iſt, dem Armen nicht aufhilft, um die Rechtspflicht, ſeine Schulden zu bezahlen, zu erfüllen, ſo iſt ſeine Handlung gut nach der practiſchen Regel, die von Tugendpflicht, wohlzuthun, hier eine Exception geſtattet, ja das Wohlthun mit fremden Gute gänzlich verbiethet. — Erwägt man drittens die moraliſch gute, oder böſe Handlung nach der Relation, welche die Willensbeſtimmung hat; ſo ſtoßen wir zuerſt auf den Begriff der Subſtantialität. Denn jede Willensbeſtimmung beziehet ſich zuerſt auf das Subject, in dem Sie ſich vorfindet. Ein Subject aber, das der moraliſchen Willensbeſtimmung fähig iſt, heißt eine Perſon; die moraliſche Subſtanz iſt alſo der Begriff der Perſönlichkeit. Nach dieſer Kategorie iſt die Handlung, die nicht einem Subjecte als Perſon angehöret, weder gut noch böſe. Die zweyte Katego-

rie der Freyheit in Anſehung des Momentes der Relation iſt der Begriff der moraliſchen Cauſſalität, und Dependenz d. i. der Begriff der Willensbeſtimmung in Beziehung auf den Zuſtand der Perſon. Nach dieſer Kategorie iſt der Zuſtand einer Perſon nur dann ein moraliſch guter, wenn der Wille derſelben nur durch das Geſetz der practiſchen Vernunft, als moraliſcher Cauſſalität, und nicht durch andere Gründe, durch die die Willkühr einer ſolchen Perſon beſtimmbar ſeyn mag, beſtimmet wird, von der moraliſchen Cauſſalität alſo ganz allein abhängig iſt. Endlich iſt der Begriff der moraliſchen Wechſelwürkung der von dem wechſelſeitigen moraliſchen Einfluſſe der Perſonen auf ihre Willensbeſtimmung, und ſo auf ihren moraliſchen Zuſtand z. B. aus den Pflichten der einen Perſon, zu deren Erfüllung Sie äußerlich genöthiget werden kann, enſtehen Rechte der Anderen, und umgekehrt. — Es erhellet übrigens, daß hier die Freyheits-Kategorien bloß auf die moraliſche Willensbeſtimmung angewendet ſeyen, und dieß zwar deßwegen, um Sie durch ein Beyſpiel ſogleich zu erläutern. Sie müſſen aber in dem weiteſten Sinne genommen werden, ſo daß Sie jede mögliche Art der Willensbeſtimmung unter ſich faſſen. Endlich iſt noch in Anſehung der Freyheits-Kategorien der Modalität zu bemerken, daß hier 1) das Erlaubte überhaupt alles das bezeichne, was mit einer bloß möglichen Vorſchrift zu handeln übereinſtimmt, oder ihr widerſtreitet. So ſagt man in dieſer Bedeutung: einem Redner iſt es nicht erlaubt, neue Wörter und Wortfügungen zu ſchmieden, dem Dichter aber iſt

es

es in gewiſſen Maaße erlaubt; — wo von ſelbſt erhellet, daß hier nicht vom moraliſch Erlaubten (d. i. dem jenigen, das keinem kategoriſchen Vernunftimperative widerſtreitet) und Unerlaubten die Rede ſey. Der Imperativ des Erlaubten iſt hier vielmehr bloß problematiſch. 2) die Pflicht nur die Willensbeſtimmung zu einer Handlung bedeute, deren Imperativ aſſertoriſch iſt, und die vollkommene Pflicht eine ſolche Willensbeſtimmung, deren Handlung durch einen apodictiſchen Imperativ gebothen wird. Mellin l c. S. 601. — 604, und Kant's Kritik p. V. S. 20 Anmerk. — Uebrigens erhellet der Nutzen dieſer Tafel in Anſehung der Bearbeitung eines Moral Syſtemes von ſelbſt. Man leſe deßfalls nur, was in der Kritik der p. V. S. 118 von Kant angemerkt wird.

III. Kapitel.

Von den Triebfedern der practiſchen Vernunft.

§ 47.

Sind die vernünftigen Weſen, welche unter dem Sittengeſetze ſtehen, und durch das ſelbe zur Realiſirung des an ſich Guten angewieſen ſind, nicht rein vernünftig, ſondern, wie Menſchen, pathologiſch afficirte Vernunftweſen; ſo befolgen Sie das Sittengeſetz nicht nothwendig; ſondern können auch, durch Anreitze der Sinnlichkeit verleitet, ſich gegen das ſelbe entſchließen. Der gleichen

Weſen bedürfen alſo, nebſt der Erkenntniß des Sittlichkeitsgeſetzes, als eines Geſetzes, das befolgt werden ſoll, (als objectiven Beſtimmungsgrundes) noch eines ſubjectiven Beſtimmungsgrundes, damit Sie das Vernunftgeſetz auch befolgen wollen, oder, was einerley iſt, damit das Sollen auch in ein Wollen bey ihnen übergehe. Dieſer ſubjective Beſtimmungsgrund aber heißt Triebfeder; daher wird mit Recht im 3ten Kapitel der Analytik der Elementarlehre „von den Triebfedern der p. Vernunft" gehandelt.

§ 48.

Die Beantwortung der hier ſtatt findenden Frage: „Welches iſt wohl die Triebfeder, die der Befolgung des Sittengeſetzes bey endlichen, oder pathologiſch afficirten Vernunftweſen zu Grunde liegen muß, damit Sie ſittlich gut heißen können? gehet aus folgenden Momenten hervor. Jeder ſubjective Beſtimmungsgrund zum Handeln iſt die Vorſtellung irgend eines Gut's. Das Gute aber iſt entweder relativ, oder abſolut gut. Beruhet die Triebfeder auf der Vorſtellung eines relativen Guts, ſo iſt Sie eine bloß empiriſche, oder materiale, und die durch Sie bewürkte Handlung iſt ſtäts nach dem Princip der Philautie unternommen, folglich von allem ſittlichen Gehalte entfremdet. Sie kann zwar mit dem Buchſtaben des Geſetzes zuſammenſtimmen — legal ſeyn — aber moraliſch — abſolut gut — iſt Sie nicht, weil Sie nicht nach dem Geiſte des Sittengeſetzes unternom-

nommen iſt, der eine ſolche Geſinnung beym Handeln fodert, von der man wollen kann, daß Sie ein allgemeines Geſetz werde, oder eine Geſinnung, das Geſetz bloß deßwegen zu erfüllen, weil es Geſetz iſt, d. h. ſeiner ſelbſt willen. Die Triebfeder des pathologiſch afficirten Vernunftſubjectes, das da ſittlich gut handeln will, muß alſo auf der Vorſtellung des **abſolut Guten** beruhen. Das **abſolut Gute** aber beſtehet in der **Moralität**, wie wir im 2ten Kapitel geſehen haben. Alſo muß jene Triebfeder die Vorſtellung der Moralität ſeyn. Die Vorſtellung der Moralität aber iſt ohne die Vorſtellung des practiſchen Vernunftgeſetzes, das da um ſeiner ſelbſt willen befolgt wird, nicht möglich: alſo muß die Triebfeder, die vor dem Richterſtuhle der practiſchen Vernunft beſtehen, d. h. eine reine vernünftige, oder ächt moraliſche heißen will, die Vorſtellung des Moralgeſetzes ſelbſt, mithin eine bloße **formale**, ſeyn. Nur diejenige Handlung alſo kann eine ſittlich gute genannt werden, welcher das Geſetz der p. Vernunft ſelbſt als Triebfeder zu Grunde liegt, von der alſo das Geſetz ſowohl **objectiv**, als **ſubjectiv** beſtimmender Grund iſt.

§ 49.

Unterſuchen wir nun die Wirkung, welche die Vorſtellung des practiſchen Vernunftgeſetzes als Triebfeder in dem pathologiſch afficirten Subjecte hervorbringt: ſo finden wir 1) daß dieſe Würkung ſtäts ein **Gefühl** ſeyn müſſe, 2) daß dieſes Gefühl in einer Rückſicht ein Gefühl der **Unluſt**, und in einer anderen ein Gefühl

der Luſt ſey*, und ſo nach ſchicklich Gefühl der Achtung, oder moraliſches Gefühl genannt werde. Denn erſtens kann die Triebfeder, da Sie ein bloß ſubjectiver Beſtimmungsgrund iſt, ihren Sitz nicht in der Vernunft, als ſolcher, haben, indem Sie da ein objectiver Beſtimmungsgrund ſeyn würde. Alſo muß Sie in der Sinnlichkeit des Subjectes ihren Sitz haben; da nun aber alles, was als Beſtimmungsgrund zur

* Nennet man ein ſolches Gefühl ein gemiſchtes (ſenſionem mixtam): ſo ſoll dadurch eben nicht angedeutet werden, als ſeyen Luſt und Unluſt in dem nämlichen Zeitmomente im Gemüthe vorräthig, wie gewiſſe Beſtreiter der gemiſchten Gefühle dafür halten. Denn ein ſolcher Unſinn iſt wohl noch keinem vernünftigen Menſchen eingefallen. Jenes Wort iſt vielmehr hier nur deßwegen gewählet, um die totale Würkung, welche das practiſche Vernunftgeſetz, als Triebfeder, auf das Gemüth eines pathologiſch afficirten Vernunftſubjects macht, mit einem einzigen Namen zu bezeichnen. Auch iſt der Ausdruck „gemiſchtes Gefühl“ dem Sprachgebrauche nicht fremd, als welcher ſchon längſt das reine Vergnügen von dem gemiſchten in der Welt unterſchieden hat. — Jene Beſtreiter ſcheinen die gemiſchten Gefühle nur in dem jenigen Sinne zu läugnen, in welchem Sie von Niemanden behauptet werden, und in dem jenigen zuzugeben, in welchem Sie von jedem Vernünftigen von jeher angenommen worden ſind, und ſo nach ſich, unter dem Scheine einer größeren Penetrationskraft, mit ihren eigenen Schatten zu balgen.

zur Handlung der Sinnlichkeit angehöret, ein Gefühl der Luſt, oder Unluſt, oder theils der Luſt, theils der Unluſt iſt; ſo folgt, daß jede Triebfeder ein Gefühl ſey, oder daß Etwas nur in ſo fern Triebfeder ſeyn könne, in wie fern es in der Sinnlichkeit ein Gefühl bewürket, daß alſo auch das Sittengeſetz nur dadurch Triebfeder werden könne, daß durch die Vernunftvorſtellung desſelben in dem pathologiſch afficirten Subjecte ein Gefühl bewürket werde. Dieß Nämliche erhellet auch daraus: die Urſache, warum pathologiſch afficirte Subjecte das practiſche Vernunftgeſetz nicht immer befolgen, liegt in den Neigungen und Trieben ihrer Sinnlichkeit, als welche Befriedigung fodern, und ſo nach anſpornen, auf das Vernunftgeſetz nicht zu achten, wenn die Befolgung des ſelben dem Gefühle der Luſt Abbruch thut. Die Vernunft muß alſo, wenn Sie bey pathologiſch afficirten Subjecten ihr Geſetz durchſetzen will, in eben dieſen Subjecten durch Vorhaltung ihres Geſetzes Etwas bewürken, das als ein Gegengewicht gegen die ſinnlichen Antriebe gelten kann. Nun aber iſt die Sinnlichkeit nur durch Gefühle beſtimmend; und Gefühlen kann Nichts als ein Gegengewicht entgegengeſetzt werden, als Etwas mit ihnen Gleichartiges, d. i. wieder ein Gefühl, ſo wie der Bewegung eines Körpers nur durch eine Bewegung in entgegengeſetzter Richtung, Abbruch und Einhalt gethan werden kann. Alſo muß nothwendig die Würkung, welche die Vernunftvorſtellung des Sittengeſetzes als Triebfeder, auf das pathologiſch afficirte Subject hat, ein Gefühl ſeyn. Aber wie die Vernunft durch die Vorhaltung ihres practiſchen Geſetzes

in

in der Sinnlichkeit ein Gefühl bewürke? iſt eine Frage, deren Beantwortung unſere Einſicht gänzlich überſteiget. Denn es iſt hier von der Entſtehung eines ſinnlichen Etwas (Gefühls) durch das **Ueberſinnliche** (**practiſche Vernunft Cauſſalität**) die Rede, wovon das Wie? deßwegen unerklärlich iſt, weil der hier zu Grund liegende Begriff der **Cauſſalität** nur in Bezug auf ſinnliche Objecte für uns verſtändlich iſt. Alſo läßt ſich auf die Frage, wie die Vernunft in der Sinnlichkeit des pathologiſch afficirten Subjectes ein **Gefühl** bewürke, nichts antworten, und mithin ſind auch alle Argumente gegen unſere Behauptung „daß die Vernunftvorſtellung des Sittengeſetzes in der Sinnlichkeit des endlichen, und vernünftigen Subjectes ein **Gefühl** bewürken müſſen, wenn dieß Geſetz zugleich **Triebfeder** werden ſolle" wenn Sie auf das **Wie** der Möglichkeit gehen, durch ein einziges non liquet abgewieſen, d. h. abgewieſen dadurch, daß man antwortet, der Argumentant wolle eine ſchlechterdings unbeantwortliche Frage beantwortet wiſſen. — Nur ſo viel können wir a priori einſehen, und haben es auch a priori bewieſen, daß die Vernunft, wenn ihr Geſetz Triebfeder werden ſoll, in der Sinnlichkeit des Subjectes durch die Vorſtellung ihres Geſetzes ein **Gefühl** bewürken müſſe. Die Unmöglichkeit hievon läßt ſich eben ſo wenig behaupten, als die Art und Weiſe darthun, wie Sie es bewürke.

§ 50.

Auch läßt ſich a priori beſtimmen, von was für einer Qualität dieſes Gefühl ſeyn müſſe. Das ſelbe iſt

näm-

nämlich erſtens ein Gefühl der Unluſt, und zweytens (in einer anderen Rückſicht) ein Gefühl der Luſt. Erſtens ein Gefühl der Unluſt. Denn da das Moralgeſetz allein, mit Abweiſung alles Einfluſſes der lohnſüchtigen Neigungen den Willen beſtimmen muß, wenn anders wahre Moralität ſtatt finden ſoll: ſo folgt, daß durch die Befolgung des Sittengeſetzes um ſeiner ſelbſt willen, den Trieben, und Neigungen ſtäts Abbruch geſchehe, indem alle Rückſicht auf die ſelben bey dem Entſchlußfaſſen zur Handlung gerade zu verdammt wird, und mithin die Würkung des Sittengeſetzes als Triebfeder ſtäts in dieſer Hinſicht nur negativ, das iſt, ein Gefühl des Schmerzens ſey. Denn alle Neigung, und jeder ſinnliche Antrieb iſt auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen * geſchieht) iſt ſelbſt Gefühl, und zwar

* Alle Neigungen zuſammen, deren Befriedigung Glückſeligkeit heißt, machen die Selbſtſucht (ſolipſiſmus) aus. Dieſe iſt entweder die der Selbſtliebe, eines über Alles gehenden Wohlwollens gegen ſich ſelbſt (Philautia), oder die des Wohlgefallens an ſich ſelbſt (arrogantia). Jene heißet beſonders Eigenliebe, dieſe aber Eigendünkel, und dieſer Eigendünkel iſt eigentlich die Denkart, auch ohne Vergleichung ſeiner Sinnesart mit dem Sittengeſetze ſich doch einen Werth beyzulegen, mithin worin anders, als in der ſittlichen Geſinnung den Werth ſeiner Perſon zu ſetzen. Durch das Moralgeſetz, als Triebfeder, wird nun der Philautie

zwar ein Gefühl der Unluſt, oder des Schmerzens, weil jedes Hinderniß, Luſt zu genießen, das Gefühl der Unluſt bewürket. Das Sittengeſetz alſo, als Triebfeder, bewürket im Gemüthe vorerſt ein Gefühl der Unluſt, und muß ein ſolches bewürken. Es bewürkt auch, als Triebfeder, zweytens ein Gefühl der Luſt, und dieß iſt die poſitive Würkung des ſelben im Gemüthe. Denn in wie fern wir das Sittengeſetz um ſeiner ſelbſt willen befolgen, erheben wir uns aus dem Standpuncte der ſinnlichen Weſen auf den weit höheren der freyen Vernunftweſen, die nur ihrer eigenen Geſetzgebung gehorchen, und durch Sie zugleich für alle vernünftige Weſen geſetzgebend ſind. Das Bewußtſeyn dieſer unſerer Superiorität aber über alle Neigungen, und Triebe der ſinnlichen Natur iſt für uns die Quelle eines Luſtgefühls, weil jedes Gefühl eigener Kraft, oder Cauſalität uns mit Luſt erfüllt: alſo bewürket in ſo fern das

lautie bloß Abbruch gethan, indem ihre Befriedigung durch das ſelbe bloß auf die Bedingung eingeſchränkt wird, daß Sie dem Sittengeſetze nicht widerſtreite, und dann heißet Sie mit Recht vernünftige Selbſtliebe. Aber den Eigendünkel ſchlägt die practiſche Vernunft durch ihr Geſetz ganz zu Boden, indem alle Anſprüche auf Selbſtſchätzung, die vor der Uebereinſtimmung der Geſinnung mit dem Sittengeſetze ſtatt finden, nichig und ohne alle Befügniß ſind, indem eben dieſe genannte Uebereinſtimmung die conditio, ſine qua non alles Werthes einer Perſon, mithin alle Anmaßung vor der ſelben falſch, und geſetzwidrig iſt. Kritik p. V. S. 129.

das Sittengeſetz, als Triebfeder, im Gemüthe auch ein Gefühl der **Luſt.**

§ 51.

Das Gefühl, welches das Sittengeſetz als **Triebfeder** im Gemüthe des pathologiſch afficirten Vernunftweſen nothwendig bewürkt, und deſſen Qualität wir a priori beſtimmet haben, iſt mit dem **Gefühle der Achtung** für's moraliſche Geſetz einerley. Um dieß einzuſehen, darf man nur das Eigenthümliche des Gefühles der **Achtung** erwägen. — Das Gefühl der **Achtung** (Senſio Reverentiæ) iſt, wie ſchon oben § 5 bemerkt worden, ein Gefühl, das nur durch die Vernunft gewürkt werden kann, und auch nur mit der Erkenntniß der Vernunftwirkungen verbunden iſt. Wo ein vernünftiges Weſen Vernunft in ihren Würkungen entdeckt, da entſtehet **Achtung.** Wegen bloß phyſiſcher Vorzüge, z. B. eines ſchönen Körperbaues, einer großen Stärke, anſehnlichen Geburt u. ſ. w. iſt Niemand ein Gegenſtand der **Achtung.** Die Vernunftwirkungen allein, in wie fern Sie in Zuſammenſtimmung mit dem Endzwecke — der **Sittlichkeit** — ſtatt finden, ſind die Bedingung der Möglichkeit dieſes Gefühles, und daher gehet die **Achtung** jederzeit nur auf **Perſonen**, niemals auf **Sachen.** Die letzteren können **Neigung**, und wenn es **Thiere** ſind (z. B. Pferde, Hunde, Katzen ꝛc.) ſogar **Liebe**, oder auch **Furcht**, wie das Meer, ein Vulcan, ein Raubthier, niemals aber **Achtung** in uns erwecken. Etwas, was dieſem Gefühle ſchon näher tritt, iſt **Bewunderung**, und dieſe, als Affect, das **Erſtaunen**, kann auch auf Sachen gehen, z. B. himmelhohe Berge, die Größe,

Menge,

Menge, und Weite der Weltkörper, die Stärke, und Geſchwindigkeit mancher Thiere, u. ſ. w. Aber alles dieſes iſt nicht Achtung. Ein Menſch kann mir auch ein Gegenſtand der **Liebe**, der **Furcht**, oder der **Bewunderung**, und doch darum kein Gegenſtand der **Achtung** ſeyn. Seine ſcherzhafte Laune, ſein Muth, und Stärke, ſeine Macht — können mir dergleichen Empfindungen einflößen, es fehlet aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. Nur der jenige, deſſen Vernunftwirkſamkeit ſich in Handlungen zeigt, an dem ich eine Rechtſchaffenheit des Charakters in einem gewiſſen Maaße, als ich mir von mir ſelbſt nicht bewußt bin, wahrnehme, iſt ein Gegenſtand meiner Achtung, und wenn ich Sie ihm auch äußerlich verſage, und den Kopf noch ſo hoch trage, um ihn meinen Vorrang nicht überſehen zu laſſen. — Sein Beyſpiel nämlich hält mir ein Geſetz vor, das meinen Eigendünkel niederſchlägt, (mich **demüthiget**) wenn ich es mit meinem Verhalten vergleiche, und deſſen Befolgung, mithin die Thunlichkeit des ſelben, ich durch die That bewieſen vor mir ſehe. Nun mag ich mir ſogar eines gleichen Grades der Rechtſchaffenheit bewußt ſeyn, und die Achtung bleibt doch. Denn da beym Menſchen immer alles Gute mangelhaft iſt, ſo ſchlägt das Geſetz, durch ein Beyſpiel anſchaulich gemacht, doch immer meinen Stolz nieder, wozu der Mann, den ich vor mir ſehe, deſſen Unlauterkeit, die ihm immer noch anhängen mag, mir nicht ſo, wie mir die meinige bekannt iſt, der mir alſo in einem reineren Lichte erſcheint, einen Maaßſtab abgibt. — Der Gegenſtand der **Achtung** iſt alſo im Grunde ſtäts nur das

Ge-

Geſetz, das wir uns ſelbſt, und doch als an ſich nothwendig auferlegen, ſo daß Jemand nur in ſo fern uns achtungswürdig iſt, in wie fern wir von ihm voraus-ſetzen, daß das Sittengeſetz der Bewegungsgrund ſeiner Begehrungen, und Handlungen ſey; und da das Sittengeſetz einen abſoluten Werth hat, dem der Werth alles Uebrigen, worauf die Neigungen gehen, nachſtehen ſoll; ſo iſt die Achtung eigentlich ein Gefühl, das nur durch die Vorſtellung von einem Werthe bewürkt wird, welcher meiner Selbſtliebe Abbruch thut. Und nun fragt ſich's, von was für einer Qualität dieſes Gefühl ſey? Kritik p. V. S. 135 folg.

§ 52.

Das Gefühl der Achtung iſt ſo wenig ein Gefühl der Luſt, daß man ſich ihr in Anſehung eines Menſchen nur ungern überläßt. Denn das durch ſeinen Wandel uns veranſchauliche Sittengeſetz ſchlägt unſern Eigendünkel nieder, indem die Vernunft durch das ſelbe alle Neigungen, mithin die Schätzung der Perſon ſelbſt auf die Bedingung der Befolgung des ſelben eingeſchränkt, dieſe Einſchränkung aber eine Würkung auf das Gefühl thut, die in der Empfindung der Unluſt beſtehet. Der Menſch, deſſen Lebenswandel für uns ein Spiegel iſt, durch welchen, wenn wir uns in dem ſelben beſehen, wir nur zum Bewußtſeyn der Unlauterkeit unſerer Geſinnungen gebracht werden, wenigſtens uns nicht in dem jenigen Grade der Reinheit ſehen, den wir in ihm ſebſt vorausſetzen, ſetzt uns in unſerem eigenen Urtheile auf eine niedrigere Stufe des morali-

ſchen

ſchen Werthes, als worauf er ſelbſt ſtehet, und bewürkt dadurch in uns das Bewußtſeyn eines Mangels, das unausbleiblich mit dem Gefühle der Unluſt verbunden iſt. Gleichwohl iſt in der Achtung für das, durch ſein Thun und Laſſen veranſchaulichte Sittengeſetz doch auch wiederum ſo wenig Unluſt; daß, wenn man einmal den Eigendünkel ablegt, und jener Achtung practiſchen Einfluß verſtattet hat, man ſich wiederum an der Herrlichkeit dieſes Geſetzes nicht ſatt ſehen kann, und die Seele ſich in dem Maaße ſelbſt zu erheben glaubt, als Sie das heilige Geſetz über ſich, und ihre gebrechliche Natur erhaben ſieht; wir werden uns durch das Beyſpiel, das uns der andere gibt, der Thunlichkeit deſſen, was das Geſetz verlangt, und ſo nach der Superiorität unſerer practiſchen Vernunft Cauſſalität über alle Natur Cauſſalität bewußt, welches Bewußtſeyn eigener Kraft unausbleiblich mit dem Gefühle der innigſten Luſt verbunden iſt — recht ſo, wie ſchon Plato, und mit ihm Cicero (de officiis § V) bemerkt: „Formam quidem ipſam, Marce fili! & tanquam faciem honeſti vides, quæ ſi oculis cerneretur, mirabiles amores, (ut ait Plato) excitaret ſui.“

§ 53.

Das Gefühl der Achtung iſt alſo ſeiner Qualität nach einerley mit dem jenigen, welches das Sittengeſetz, als Triebfeder, in der Sinnlichkeit des pathologiſch afficirten Vernunftſubjectes bewirkt, nämlich in einer Rückſicht ein Gefühl der Unluſt, und in einer andern ein Gefühl der Luſt. In der erſten Rückſicht hat es

Ana-

Analogie mit **Furcht**, und in der zweyten mit **Neigung**, und ſonach iſt es das in der **moraliſchen** Welt, was die **Zurückſtoßungskraft** durch die Anziehungskraft beſchränkt, in der **phyſiſchen** iſt. Auch iſt es von allen übrigen nur durch Einfluß empfangenen **Gefühlen**, die ſich auf **Neigung**, oder **Furcht** bringen laſſen, **ſpecifiſch** unterſchieden. Denn von dieſen, als **empiriſch** gewürkten Gefühlen können wir nur ihren Urſprung a poſteriori erkennen; dagegen ſehen wir a priori ein, daß das Gefühl der **Achtug** durch die bloße Idee des **Geſetzes** in uns bewürkt, ſonach mit Recht ein **practiſch** gewirktes genannt werde. Wer ferner durch ein Gefühl der erſten Art zum Handeln beſtimmt wird, handelt nach einem **materialen** Beſtimmungsgrunde; wer dagegen, durch das Gefühl der Achtung für das Geſetz beſtimmt, dem Geſetze Genüge leiſtet, der wird einzig durch die Vernunft, als welche durch die Vorſtellung ihres Geſetzes jenes Gefühl bewürkt, zum Handeln beſtimmt, und dieſer allein handelt ſonach wahrhaft **frey**, und **ſittlich gut**. — Das Gefühl der **Achtung** heißet auch ſchicklich das **moraliſche Gefühl**, entweder weil es nur durch die Idee des Sittengeſetzes erzeugt wird, oder weil es bewirkt, daß das Sittengeſetz, als objectiver Beſtimmungsgrund des Willens, auch ſubjectiver Beſtimmungsgrund des Handelns werde, was es werden muß, damit **Moralität** möglich ſey. Daher kann man auch nun ſagen, daß das Sittengeſetz nur durch das Gefühl der **Achtung**, oder **moraliſche Gefühl**, welches die Idee desſelben bewürkt, bey einem pathologiſch afficirten Vernunftweſen

Trieb.

Triebfeder werde, wo dann aufs neue erhellet, daß, weil das moraliſche Gefühl allererſt durch das Geſetz der practiſchen Vernunft im endlichen Vernunftſubjecte bewürkt wird, die jenigen ſich ſehr geirret haben, die es zur Erkenntnißquelle des Sittengeſetzes ſelbſt machten. Grundlegung ꝛc. S. 16. Mellin's encyclop. W. B. im Artikel Achtung.

Anmerkung.

Das Gefühl als Fähigkeit, oder Vermögen, muß vom Gefühle, als Würkung unterſchieden werden. Dort iſt es die Empfänglichkeit des Subjectes, durch gewiſſe Vorſtellungen zur Erhaltung, oder Abwendung des Zuſtandes dieſer Vorſtellungen beſtimmt zu werden. Man könnte dieſe Empfänglichkeit den inwendigen Sinn (ſenſus interior) nennen, den man aber wohl von dem inneren Sinne, (ſenſus internus) als dem Wahrnehmungsvermögen der empiriſchen Anſchauungen unſeres inneren Zuſtandes, unterſcheiden muß. (Kant's Anthropologie S. 46). Iſt die Wirkung der Vorſtellung aufs Gemüth von der Art, daß das Subject der Vorſtellung beſtimmt wird, in dem Zuſtande zu bleiben, in den es durch die Vorſtellung verſetzt wird, ſo heißt die ſelbe auch das Gefühl der Luſt, im Gegentheile der Unluſt, wo dann das Gefühl als Würkung betrachtet wird. — Man nennet aber die Fähigkeit, Luſt, oder Unluſt bey einer Vorſtellung zu haben, darum Gefühl, weil beydes das bloß Subjective im Verhältniſſe unſerer Vorſtellung, und gar keine Beziehung auf ein Object zum möglichen Erkenntniſſe des ſelben enthält, da ſonſt ſelbſt Empfindungen, auſſer der Qualität, die ihnen der Beſchaffenheit des Subjectes wegen anhängt, (z. B. des Rothen, des Süßen u. ſ. w.)

doch

doch auch als Erkenntnißſtücke auf ein Object bezogen werden, die Luſt, oder Unluſt aber (am Rothen und Süßen) ſchlechterdings Nichts am Objecte, ſondern lediglich Beziehung aufs Subject ausdrückt. Näher können Luſt, und Unluſt für ſich, und zwar eben um des angeführten Grundes willen, nicht erklärt werden, ſondern man kann allenfalls nur, was ſie in gewiſſen Verhältniſſen für Folgen haben, anführen, um Sie im Gebrauche kennbar zu machen (Kant's Rechtslehre S. II). Das Gefühl der Luſt und Unluſt nun, als Würkung, iſt entweder I) ſinnliche — oder II) intellectuelle Luſt, oder Unluſt, ja nachdem die wirkende Urſache deſſelben entweder eine ſinnliche, oder intellectuelle Vorſtellung iſt. Die ſinnliche Luſt iſt wiederum entweder A) Luſt, oder Unluſt durch den Sinn (Vergnügen, und Schmerz), oder B) durch die Einbildungskraft (contemplative Luſt, oder Unluſt — der Geſchmack). Eben ſo iſt die intellectuelle Luſt und Unluſt A) die Luſt und Unluſt durch Begriffe, welche ſich darſtellen laſſen B) Luſt und Unluſt durch Ideen, die nie in der Erfahrung erreicht werden, und ſich daher auch nicht darſtellen laſſen. — Zu dieſer 2ten Art der intellectuellen Luſt gehöret nun das Gefühl der Achtung, wie aus ſeinem Urſprunge deutlich erhellet. Kant's Anthrop. S. 168.

---

§ 54.

Aus dem Begriffe einer Triebfeder entſpringt der eines Intereſſe, als welcher das Wohlgefallen bezeichnet, was wir mit der Vorſtellung der Exiſtenz eines Gegenſtandes verbinden. Denn Triebfeder iſt der ſubjective Beſtimmungsgrund des Willens

eines Weſens, deſſen Vernunft nicht ſchon vermöge ſeiner Natur dem objectiven Geſetze nothwendig gemäß iſt. Nichts aber iſt ſubjectiv beſtimmend, was nicht ein Wohlgefallen an der Exiſtenz desjenigen Objectes bewürket, das durch die Handlungsweiſe, wozu man beſtimmt werden ſoll, realiſiret wird: alſo (da in eben dieſem Wohlgefallen das Intereſſe beſtehet) entſpringt aus dem Begriffe einer **Triebfeder** der eines **Intereſſe**. Das Intereſſe iſt nun entweder ein **pathologiſches** oder ein **practiſches**, je nachdem das Wohlgefallen, das ich mit der Vorſtellung der Exiſtenz eines Gegenſtandes verbinde, entweder ein **empiriſch**, oder **practiſch** gewirktes iſt. Dort intereſſiret mich der Gegenſtand, der zum Behufe der **Neigung** (habituellen Begierde) durch eine Handlung gewürkt, oder erlangt wird, und ich handle **aus Intereſſe**, oder die Handlung iſt eine **intereſſirte**: hier aber die **Handlung** ſelbſt, in wie fern ich Sie durch das practiſche Vernunftgeſetz als nothwendig, und mit ihm, als ſolchem, zuſammenſtimmend erkenne, — ich nehme an der Handlung ein Intereſſe, oder die Handlung iſt eine **intereſſante**. — Die ſittlich guten Handlungen ſind ſonach **intereſſante**: die nach dem Princip der Philautie aber unternommen ſind, **intereſſirte**. Grundlegung ꝛc. S. 38. Kritik p. V. 141. **Mellin's** encyclopäd. Wörterb. im Artikel „**Intereſſe**.“

§ 55.

Aus dem Begriffe der **Triebfeder**, und dem daraus entſpringenden eines **Intereſſe** erhellet ſo fort, daß

keiner von beyden auf ein heiliges Weſen paſſe: denn den Willen eines ſolchen Weſens kann man ſich nicht anders, als ſo denken, daß er von ſelbſt jederzeit der Vernunft gemäß iſt, mithin keiner Triebfeder bedürftig, ſonach auch keines Intereſſe fähig iſt. Ferner erhellet, daß, da die Triebfeder nur eine zweyfache ſeyn kann, entweder eine materiale (eine außer der Idee des Geſetzes gelegene, die man eben deßwegen auch ganz ſchicklich eine äußere nennen kann) oder eine formale (die in der Idee des Geſetzes ſelbſt enthalten iſt, und als ſolche ſchicklich eine innere heißen kann); auch alle Geſetzgebung für den Freyheitsgebrauch eines endlichen Vernunftweſens nur entweder eine äußere, oder innere ſeyn, und mithin das Syſtem der Geſetze für den Freyheitsgebrauch des Menſchen, welches auf die Kritik der practiſchen Vernunft folgt, nur zwey Theile haben könne, wovon der eine die Rechtslehre, der andere aber die Tugendlehre ausmacht. Doch hievon, und von dem Unterſchiede beyder Theile kann und muß allererſt in der Einleitung zu dem genannten Syſteme ausführlich gehandelt werden. Uns genüget das Geſagte, um darauf die Bemerkung zu bauen, daß, wenn Kant 1) in dem Kapitel von den Triebfedern der p. Vernunft das Geſetz der p. Vernunft ſelbſt Triebfeder ſeyn läßt, und dieß zur Begründung der Sittlichkeit für nothwendig erklärt; 2) die Pflicht durch die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Geſetz definiret, dieß nur von der ethiſchen Geſetzgebung, und ethiſchen Pflichten gelten könne; indem bey der rechtlichen Geſetzgebung die Triebfeder auch eine äußere ſeyn kann, und zu dem

Begriffe der Rechtspflicht zwar die Nothwendigkeit einer Handlung unter einem categoriſchen Imperativ, aber nicht die Erfüllung des ſelben **aus Achtung** erfodert wird. Hat man dieſe Bemerkung im Auge, ſo wird alles ſcheinbar Widerſprechende, worauf man etwa durch die Vergleichung deſſen, was in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, und der Kritik der p. V., mit dem, was in der Einleitung zum Syſtem der Metaphyſik der Sitten über Pflicht geſagt wird, ſtoßen mag, leicht verſchwinden, wie auch alles das leicht verſtändlich ſeyn, was die Kritik der p. V. nach S. 143 folg. über den Begriff der **Pflicht** anmerkt. Warum aber Kant in der Kritik aus dem **ethiſchen** Geſichtspuncte ſpreche, davon gibt er ſelbſt in der Einleitung zur Rechtslehre S. XLVIII, obgleich nur in einem Winke, den Grund an.

B)

Dialectik der practiſchen Vernunft.

§ 56.

Die Vernunft, nach ihrem **theoretiſchen** Gebrauche betrachtet, hat das natürliche Bedürfniß, zu den gegebenen bedingten Verſtandes Erkenntniſſen die abſolute **Totalität** der Bedingungen, d. i. das **Unbedingte** zu ſuchen; und in wie fern Sie ſich überredet, das ſelbe in dem **Ueberſinnlichen** würklich auffinden zu können, die bloß **ſubjectiv** gültige Vorſtellung des Unbedingten alſo für **objectiv** real hält, täuſcht Sie ſich ſelbſt; und ge-

räth

räth ſogar in einen Widerſtreit (Antinomie) mit ſich ſelbſt; welchen **Schein**, und **Widerſtreit** aufzude- cken, woher er entſpringen, und wie er gehoben werden könne, das Hauptgeſchäft des jenigen Theils der Kritik der r. V. iſt, welcher **transſcendentale Dielectik** der r. Vernunft überſchrieben iſt. Eben ſo geräth nun auch die **practiſche** Vernunft, in wie fern Sie zu dem prac- tiſch Bedingten (was auf Neigungen, und Naturbedürf- niß beruhet,) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Beſtimmungsgrund des Willens, ſondern wenn die- ſer auch (im moraliſchen Geſetze gegeben worden, die unbedingte **Totalität** des **Gegenſtandes** der practi- ſchen Vernunft, unter dem Namen des **Gut's**, ſucht, in einen Widerſtreit mit ſich ſelbſt, welchen zu unterſu- chen, und aufzuheben, mit zum Geſchäfte der Kritik der practiſchen Vernunft gehöret. Der jenige Theil der Ele- mentarlehre der ſelben, der ſich mit dieſer Unterſuchung abgibt, heißt **Dialectik** der practiſchen Vernunft.

§ 57.

Daß die **Sittlichkeit**, deren höchſter Grad **Hei- ligkeit** genannt wird, das **abſolute** Gut eines vernünf- tigen Weſens, und die oberſte Bedingung alles deſſen ſey, was dem ſelben nur immer begehrungswürdig ſeyn mag, iſt ſchon in der **Analytik** (§ 41) erörtert wor- den. Darum iſt Sie aber noch nicht das **ganze**, und **vollendete** Gut, als Gegenſtand des Begehrungsver- mögens vernünftiger **endlicher** Weſen; denn um das zu ſeyn, wird auch **Glückſeligkeit** dazu erfodert, und zwar nicht blos in den partheyiſchen Augen der Perſon, die

ſich

ſich ſelbſt zum Zwecke macht, ſondern ſelbſt im Urtheile einer unpartheyiſchen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an ſich betrachtet. Denn der Glückſeligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derſelben nicht theilhaftig zu ſeyn, kann mit dem vollkommenen Willen eines vernünftigen Weſens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns ein ſolches auch nur zum Verſuche denken, gar nicht zuſammen beſtehen. (Kritik p. V. S. 198 — 199.) Sittlichkeit alſo in Verbindung mit Glückſeligkeit macht allererſt das **vollſtändige**, oder **vollendete Gut** (Bonum conſummatum) eines endlichen vernünftigen Weſens aus.*

§. 58.

Dieſe Verbindung aber kann nur eine zweyfache ſeyn, etweder eine **logiſche** (analytiſche,) oder **reale** (ſynthetiſche), je nachdem Sie nach dem Geſetze der **Identität**, oder der **Cauſſalität** betrachtet wird. Wer die erſtere annimmt, hält die Beſtrebung, tugendhaft zu ſeyn, und die vernünftige Bewerbung um Glückſeligkeit nicht für zwey verſchiedene, ſondern ganz identiſche Handlungen, ſo daß der erſteren keine andere Maxime, als zu der letzteren zum Grunde gelegt zu werden brauche. Dagegen wird nach der zweyten Verbindung die Glückſeligkeit, als etwas von dem Bewußtſeyn der Sittlichkeit unterſchiedenes, und durch Sittlichkeit, wie die Wirkung durch die Urſache, hervorbringbares betrachtet.

Nach

* Daß hierin Fichte anders denke, iſt bekannt.

Nach der logiſchen Verbindung muß man mit dem Epicuräer ſagen: ſich ſeiner auf Glückſeligkeit führenden Maxime bewußt ſeyn, heißt ſittlich gut ſeyn, und mit dem Stoiker „ſich ſeiner Sittlichkeit bewußt ſeyn, iſt glückſelig ſeyn.“ Dieſe beyden Schulen Griechenlandes nämlich nahmen zwiſchen der Tugend, und Glückſeligkeit eine analytiſche Verbindung an, und unterſchieden ſich nur darin, daß der Epicuräer die Glückſeligkeit, der Stoiker aber die Tugend als Hauptbegriff, in dem der andere ſchon enthalten ſey, feſtſetzte, und ſonach jenem die Klugheit ſo viel, als Sittlichkeit, dieſem aber die Sittlichkeit allein wahre Weisheit war.

§ 59.

Allein die Verbindung der Glückſeligkeit mit Sittlichkeit iſt nicht analytiſch. Denn die Begriffe beyder ſind weſentlich von einander unterſchieden. Etwas Anderes iſt es, glückſelig, und etwas Anderes ſittlich gut ſeyn. Die Realiſirung der ſittlichen Güte geſchiehet lediglich nach dem Geſetze der Freyheit; — die Bewürkung der Glückſeligkeit aber hängt mit von Naturbedingungen ab, wie ſchon das aus Glück (ein für uns wohlthätiger Zuſammenfluß von Umſtänden, den wir nicht ſelbſt willkührlich bewirken können), und Seligkeit zuſammengeſetztes Wort „Glückſeligkeit“ andeutet. Die Epicuräer, und Stoiker irrten ſonach weſentlich.

§ 60.

§ 60.

Die Verknüpfung zwiſchen Tugend, und Glückſeligkeit, als den beyden Elementen im Begriffe des **vollendeten Gutes** eines endlichen Vernunftweſens, muß alſo **ſynthetiſch** ſeyn, wenn anders irgend eine ſtatt findet, ſo wie die Vernunft dieſelbe nothwendig fodert. Es muß alſo entweder die Begierde nach Glückſeligkeit die Bewegurſache zu Maximen der Tugend, oder umgekehrt, die Maxime der Tugend muß die würkende Urſache der Glückſeligkeit ſeyn. Aber das Erſte iſt ſchlechterdings unmöglich, weil, wie in der Analytik bewieſen worden, Maximen, die den Beſtimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach Glückſeligkeit ſetzen, gar nicht moraliſch ſind, und keine Tugend gründen können. Das Zweyte iſt aber auch **unmöglich**, weil alle practiſche Verknüpfung der Urſachen, und der Würkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbeſtimmung ſich nicht nach moraliſchen Geſinnungen des Willens, ſondern der Kenntniß der **Naturgeſetze**, und dem phyſiſchen Vermögen, Sie zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine nothwendige und zum vollendeten Gut zureichende Verknüpfung der Glückſeligkeit mit der Tugend in der Welt, durch die pünctlichſte Beobachtung der moraliſchen Geſetze, erwarten kann. Kritik p. V. S. 204.

§ 61.

Zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit ſcheinet alſo gar keine Verknüpfung möglich, und ſonach der Begriff vom

voll=

vollendeten **Gut** eines endlichen Vernunftweſens ſelbſt ein leerer, und ſchlechterdings nicht realiſirbarer zu ſeyn. Gleichwohl iſt die Beförderung des Boni conſummati in der Welt ein a priori nothwendiges Object unſeres Willens, und hängt mit dem moraliſchen Geſetze unzertrennlich zuſammen: alſo ſcheinet das moraliſche Geſetz ſelbſt, als welches gebiethet, das **vollendete Gut** in der Welt zu befördern, phantaſtiſch, und auf leere eingebildete Zwecke geſtellt, mithin an ſich falſch zu ſeyn. — So geräth alſo die practiſche Vernunft in einen Widerſtreit mit ſich ſelbſt, wo von dem vollſtändigen Objecte des Willens endlicher Vernunftweſen die Rede iſt, und dieſer Vernunſtſtreit iſt nicht hebbar, ſo lange man das Daſeyn in der **Sinnenwelt** für die einzige Art der Exiſtenz des vernünftigen Weſens annimmt, ſo wie auch der in der **Antinomie** der reinen theoretiſchen Vernunft ſtatt findende Widerſtreit zwiſchen **Naturnothwendigkeit**, und **Freyheit** n der Cauſſalität der Begebenheiten in der Welt nicht gehoben werden kann, wenn man das handelnde Weſen nur als **Erſcheinung** betrachtet. — Kritik p. V. 205 — 206.

§ 62.

Denkt man dagegen das Daſeyn des handelnden Weſens nicht bloß als **Phänomen** in der **Sinnenwelt**, ſondern auch als **Noumenon** in einer **Verſtandeswelt**, wozu das **Moralgeſetz** ſelbſt berechtiget, indem man an demſelben einen rein intellectuellen Beſtimmungsgrund ſeiner Cauſſalität (in der Sinnenwelt) hat: ſo iſt es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Geſin-

ſinnung einen, wo nicht **unmittelbaren**, doch **mittelbaren** (vermittelſt eines intelligibeln Urhebers der Natur), und zwar nothwendigen Zuſammenhang als Urſache, mit der Glückſeligkeit, als Wirkung in der Sinnenwelt habe. Sonach iſt in der Antinomie der p. Vernunſt der Satz „daß die Tugendgeſinnung die Glückſeligkeit hervorbringe, nur **bedingter Weiſe** falſch, und mithin die ganze **Antinomie** aufgehoben.

§ 63.

Nach dieſer Erörterung iſt alſo im **Begriffe des**, dem Menſchen zu realiſiren gebothenen **vollendeten Guts**, die Sittlichkeit das **oberſte** Element (Bonum (ſupremum), und die Glückſeligkeit ein, der Sittlichkeit **untergeordnetes** Gut. Die Realiſirung des erſten iſt, weil Sie auf der Befolgung des Sittlichkeitsgeſetzes beruhet, in der Gewalt des Menſchen ſelbſt; in Anſehung des zweyten aber kann er ſich Nichts, als bloß die Würdigkeit, glückſelig zu ſeyn, ſelbſt verſchaffen, indem eben dieſe Würdigkeit von der ſittlichen Güte des Willens abhängt. Damit der Menſch aber die Foderung der Vernunſt in Anſehung der Sittlichkeit als für ihn vollſtändig realiſirbar annehmen könne, iſt ihm die Vorausſetzung der **Unſterblichkeit** ſeines Ichs, und, damit er die Tugendgeſinnung als wirkende Urſache der Glückſeligkit annehmen könne, die Vorausſetzung des Daſeyns eines intelligibeln Urhebers der Natur d. i. **Gottes** nothwendig: ſonach gehet aus der Annahme des Vernunftgebothes „**das vollendete Gut in der Welt zu befördern**“ der Glaube an **Unſterblichkeit**, und

das

das Daſeyn Gottes nothwendig hervor; und dieß iſt der Grund, warum Kant in der Dialectik der p. Vernunſt auch von beyden Stücken ausführlich handelt.

§ 64.

Den Glauben an Unſterblichkeit betreffend; ſo beruhet der nothwendige Zuſammenhang zwiſchen ihm, und der Annahme des § 63 genannten Vernunſtgebothes auf folgenden Momenten. „Die Vernunft macht dem Menſchen die Bewirkung des vollendeten Guts in der Welt zur Pflicht. In dem Begriffe des vollendeten Guts aber iſt die völlige Angemeſſenheit der Geſinnungen zum moraliſchen Geſetze d. i. Heiligkeit der erſte, und vornehmſte Beſtandtheil: die Vernunft befiehlt uns alſo, all' unſer Wollen und Handeln mit der Idee der Heiligkeit, als der vollkommenſten ſittlichen Güte, übereinſtimmen zu laſſen, und ſo das vollendete Gut, ſeinem oberſten Beſtandtheile nach, in der Welt würklich zu machen. Nun können wir, als endliche, d. i. mit Neigungen afficirte Vernunſtweſen die Heiligkeit — dieſes Maximum ſittlicher Güte — in keinem Momente unſeres Daſeyns ganz erreichen. Denn auf ein heiliges Weſen paſſet kein Sollen, indem, da es das Sittlichkeitsgeſetz völlig gern, oder aus Liebe erfüllet, das Sollen bey ihm ſchon ein Wollen iſt; auf uns Menſchen aber, als endliche Vernunſtweſen, paſſet ſtäts nur das Sollen, ſo lange wir endliche, d. i. auch von Neigungen abhängige Weſen ſind. Denn den Neigungen geſchiehet durch die Forderung des Sitt-

lich-

lichkeitsgeſetzes, das da alle Rückſicht auf das Intereſſe der Neigungen bey dem Entſchlußfaſſen zur Handlung ausgeſchloſſen wiſſen will, ſtäts Abbruch, wodurch denn uns ſelbſt die Erfüllung des Sittlichkeitsgeſetzes nicht anders, als nur im Kampfe gegen die Neigungen, d. i. als Tugend, von deren Begriff der Begriff des Sollens unabtrennlich iſt, möglich iſt. Gleichwohl wird die Heiligkeit von uns als practiſch nothwendig gefodert: Es bleibt für uns alſo, um die beſagte Vernunftſoderung als eine durch uns realiſirbare denken zu können, nichts übrig, als die Vorausſetzung eines ins Unendliche gehenden Progreſſus zu jener völligen Angemeſſenheit unſeres Willens zum moraliſchen Geſetze, und es iſt nach Principien der practiſchen Vernunft nothwendig, eine ſolche practiſche Fortſchreitung ins Unendliche als das reale Object unſeres Willens anzunehmen. Dieſer ins Unendliche gehende Progreſſus unſerer moraliſchen Kultur aber iſt nur unter der Vorausſetzung möglich, daß unſere Exiſtenz auch ins Unendliche fortdauere, und zwar, was das Bewußtſeyn des Fortſchreitens das Bewußtſeyn der Identität unſeres ehevorigen, und gegenwärtigen Ichs, d. i. Perſönlichkeit (ſenſu philoſophico) involviret, mit Perſönlichkeit fortdauere. Alſo iſt die Annahme der, ohne Ende mit Perſönlichkeit fortdauernden Exiſtenz unſeres Ichs, d. i. der Unſterblichkeit in practiſcher Abſicht nothwendig.*

§. 65.

---

* Ich ſage mit Kant „in practiſcher Abſicht nothwendig", um anzudeuten, daß die Annahme

§ 65.

In Ermangelung des Satzes von der moraliſchen Beſtimmung unſerer Natur, nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortſchritte zur völligen Angemeſſenheit mit dem Sittengeſetze gelangen zu können, wird ent-

---

me der Unſterblichkeit durch das Intereſſe, das Jemand an der Heiligkeit, als dem höchſten Grade der Sittlichkeit würklich nimmt, nothwendig bewirkt werde, und mit ihm nothwendig zuſammenhange, indem, wenn dieſes Intereſſe einmahl in uns lebendig iſt, d. i. wir würklich im Herzen moraliſch geſinnt ſind, wir die Erfüllung des Sittlichkeitsgeſetzes, als eine von gar keiner Zeitſchranke abhängige Aufgabe der Vernunft anſehen, und ſonach nothwendig die grenzenloſe Fortdauer unſeres Ichs vorausſetzen. Denn ohne dieſe Vorausſetzung würden wir die Sittlichkeit ſelbſt zu einem, nur auf eine beſtimmte Zeit eingeſchränkten Vernunftzweck machen, da wir an ihr doch als einem abſoluten Zwecke, nach der Vorausſetzung, ein lebendiges Intereſſe nehmen. Unſere Lehre iſt ſonach mehr nur eine Erklärung des nothwendigen Entſtehens des Glaubens an Unſterblichkeit in einem wahrhaft moraliſch geſinnten Menſchen zu nennen, als ein Beweis für die Unſterblichkeit, der auf einem bloßen Kopfsraiſonnement beruhete, und durch den auch dem nicht moraliſch Geſinnten der Glaube an Unſterblichkeit allererſt andemonſtriret werden könnte; recht ſo, wie auch ſchon Jeſus das Creditiv des Glaubens an Unſterblichkeit in

entweder das moraliſche Geſetz von ſeiner Heiligkeit gänzlich abgewürdigt, indem man es ſich als nachſichtlich, und ſo unſerer Behaglichkeit angemeſſen verkünſtelt, oder auch ſeinen Beruf und zugleich Erwartung zu einer unerreichbaren Beſtimmung, nämlich einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens, ſpannt, und ſich in ſchwärmende, dem Selbſterkenntniß ganz widerſpre-

chende

---

in die Moralität des Herzens legt, wenn Er ſagt „ Siquis ſermonem meum ſervaverit, non guſtabit mortem in æternum Jo. VIII. 52. Der Mangel dieſer einzig wahren Anſicht der Kantiſchen Lehre war ſonder Zweifel Schuld, daß viele gegen ſein, ſo genanntes practiſches Argument für die Unſterblichkeit Einwendungen machten, und das ſelbe, als nicht überzeugend, beſtritten. Kant erklärt die Annahme der Unſterblichkeit für in practiſcher Abſicht nothwendig, und will nicht einmal zugeben, daß man ſage: Es iſt gewiß; ſondern nur „Ich bin gewiß (daß ich unſterblich ſey ꝛc.)"; jene Beſtreiter dagegen wähnten, er habe einen objectiven Beweis liefern wollen; ſonach kein Wunder, wenn Sie durch ſeine Lehre in dieſem Puncte, wie auch in Betreff des Daſeyns Gottes, nicht befriediget wurden. — Am allerwenigſten iſt es begreifflich, wie man in dieſer Lehre von der Unſterblichkeit den moraliſchen Eudemoniſm, der an Fichte's Philoſophie ſeine entſchiedenſte Gegnerinn hat, habe finden können. Denn in Betreff des Glaubens an Unſterblichkeit kömmt der Begriff der Glückſeligkeit, der nach Kant den zweyten Beſtandtheil im Begriffe des vollendeten Guts ausmacht, gar nicht in Anſchlag.

chende theoſophiſche Träume verliert, durch welches beydes das unaufhörliche Streben zur pünctlichen Befolgung eines ſtrengen, unnachſichtlichen, dennoch aber wahren Vernunftgebothes nur verhindert wird. Beſagter Satz iſt alſo von der größten Wichtigkeit, obgleich denjenigen Theologen nicht anſtändig, welche dafür halten, er widerſtreite ihrer Lehre, daß jenſeits des Grabes nichts mehr verdienet, und abverdienet werden könne. Kritik p. V. S. 221.

§ 66.

So wie die Unſterblichkeit, iſt auch die Annahme des Daſeyns Gottes in practiſcher Abſicht nothwendig. Denn die practiſche Vernunft macht es dem Menſchen zur Pflicht, das vollendete Gut in der Welt zu bewürken; die Bewürkung des vollendeten Guts muß ſonach als möglich von jedem angenommen werden, der jene Pflicht annimmt. Dieſe Möglichkeit findet aber die Vernunft nicht anders denkbar, als unter Vorausſetzung einer höchſten Intelligenz d. i. der Gottheit; das Daſeyn Gottes anzunehmen, iſt alſo mit dem Bewußtſeyn unſerer Pflicht verbunden, und ſonach dieſe Annahme in practiſcher Abſicht nothwendig. Dieß iſt der Nervus der Kantiſchen Lehre über das Daſeyn Gottes. Die Kantiſche Erörterung der Mittelbehauptung aber „daß die Möglichkeit, das vollendete Weltbeſte zu bewürken, nur unter der Vorausſetzung einer höchſten Intelligenz der Vernunft denkbar ſey, iſt folgende: Zum Begriffe des vollendeten Weltbeſten wird eine vollkommene, nach dem Verhältniſſe der Subor-

dina-

dination ſtatt findende Zuſammenſtimmung der Sittlichkeit mit Glückſeligkeit erfodert, ſo daß es endlichen Vernunftweſen in dem Grade wohl ergehe, in welchem Sie ſittlich gut ſind; alſo eine Zuſammenſtimmung der Natur zu dem ganzen Zwecke, und zum weſentlichen Beſtimmungsgrunde des Willens eines endlichen Vernunftweſens. Nun kann ein endliches Vernunftweſen dieſe Zuſammenſtimmung nicht ſelbſt bewürken. Denn ein ſolches Weſen, als ein zur Welt als Theil gehöriges, und daher von ihr abhängiges, kann durch ſeinen Willen nicht Urſache der Natur ſeyn, und Sie ſonach auch nicht, was ſeine Glückſeligkeit betrifft, mit ſeinen practiſchen Grundſätzen aus eigenen Kräften durchgängig einſtimmig machen. Auch iſt dieſer Zuſammenhang nicht ſchon an ſich nothwendig. Denn die Geſetzgebung der Natur, und jene der Freyheit ſind unter ſich heterogen, folglich nicht ſchon an ſich nothwendig zuſammenſtimmend. Alſo iſt jene Zuſammenſtimmung, als möglich, nur unter der Vorausſetzung des Daſeyns einer von der Natur unterſchiedenen Urſache der geſammten Natur, welche den Grund dieſes Zuſammenhangs enthalte, unſerer Vernunft denkbar. Dieſe oberſte Urſache aber ſoll den Grund dieſer Uebereinſtimmung der Natur mit der Vorſtellung des Vernunftgeſetzes, ſo fern die vernünftigen Weſen es ſich zum oberſten Beſtimmungsgrunde des Willens ſetzen, (mit ihrer Sittlichkeit, oder moraliſchen Geſinnung) enthalten. Alſo muß Sie eine der moraliſchen Geſinnung gemäße Cauſſalität haben, folglich der Handlungen nach der Vorſtellung von Geſetzen fähig

d. i.

d. i. eine Intelligenz und zwar eine moraliſche, (weil ihre Cauſſalität als eine der moraliſchen Geſinnung gemäße gedacht werden muß), allwiſſende (weil Sie, als die Geſinnungen, von denen allein die Moralität abhängt, kennend gedacht werden muß), allgegenwärtige (damit Sie unmittelbar allem Bedürfniſſe, welches das höchſte Weltbeſte erfodert, nahe ſey Kritik r. V. 843) ewige (damit in keiner Zeit die Uebereinſtimmung der Natur und Freyheit ermangele Kritik r. V. l. c.) und allmächtige (damit die ganze Natur, und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihr unterworfen ſey Kritik r. V. l. c.) Intelligenz ſeyn. Ein ſolches Weſen aber nennen wir Gott: alſo iſt die Möglichkeit, das vollendete Gut in der Welt zu bewürken, der Vernunft nur unter der Vorausſetzung des Daſeyns Gottes denkbar.

§ 67.

Daß dieſe Kantiſche Lehre vom Daſeyn Gottes ſich auf den moraliſchen Eudämoniſm gründe, iſt in öffentlichen Schriften behauptet worden. Allein verſtehet man unter Eudämoniſm überhaupt den Lehrbegriff der jenigen, welche die Glückſeligkeit zum oberſten Beſtimmungsgrunde, und ſonach das Glückſeligkeitsprincip zum oberſten Handlungsprincip machen, und unter dem moraliſchen Eudämoniſm insbeſondere die Denkart der jenigen, welche nur eine gewiſſe moraliſche Glückſeligkeit (ein ſich ſelbſt widerſprechendes Unding) für den oberſten Bewegungsgrund des

Willens halten*; ſo iſt jene Behauptung offenbar falſch. Denn weit gefehlt, daß Kant deßwegen, weil er in den Begriff des **vollendeten Guts** in der Welt auch die **Glückſeligkeit**, als Beſtandtheil mit aufgenommen hat, in eben dieſe Glückſeligkeit den oberſten Beſtimmungsgrund zum Handeln gelegt habe; ſo hat er vielmehr das Streben nach Glückſeligkeit auf die Bedingung der **Würdigkeit**, ihrer theilhaftig zu ſeyn, eingeſchränkt, und dieſe Würdigkeit auf die Sittlichkeit gegründet, ſonach offenbar den **Eudämoniſm** in der angegebenen Bedeutung ſeiner Lehre vom Daſeyn Gottes nicht untergelegt. Will man aber jene Behauptung nur in dieſer Hinſicht gültig wiſſen, daß Kant den Glauben an Gottes Daſeyn von dem Drange nach Glückſeligkeit, die mit der ſittlichen Güte der Geſinnung in Proportion ſtehe, abhängig gemacht habe; ſo läßt ſichs zwar leicht begreifen, wie man durch die erſte Anſicht deſſen, was Kant über den Zuſammenhang des Daſeyns Gottes mit dem Begriffe des **höchſten** (vollendeten) **Guts** in ſeiner Kritik geſchrieben hat, zu dieſer Behauptung kommen konnte; allein bey näherer Betrachtung zeigt ſichs, daß nicht die **Glückſeligkeitsſucht**, ſondern die **reine Pflichtgeſinnung** von ihm als Quelle des Glaubens an Gott angegeben werde.

Denn

* Das Unſtatthafte, und Verkehrte im Verfahren des Eudämoniſten hat Kant unter anderen Stellen auch in ſeiner Vorrede zu den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Tugendlehre S. VII folg. auf die einleuchtendſte Weiſe dargeſtellet.

Denn das lebendige Intereſſe an der **Pflicht**, das vollendete Gut in der Welt zu bewürken, iſt nach ihm der Hauptgrund der Vorausſetzung einer höchſten Intelligenz, oder das, was den Menſchen zur Annahme der Gottheit nothwendig beſtimmt, weil, wer von jener **Pflichtgeſinnung** einmal **beherrſcht** wird, (was mehr ſagen will, als „**wer über jenes Pflichtgeboth nur raiſonniret**) in ſich das unerſchütterlich feſte Vertrauen hat, daß ſein Beſtreben, das vollendete Weltbeſte zu bewürken, nicht **Effectlos** ſeyn werde, ſonach die Bewürkung des vollendeten Guts in der Welt ihm möglich ſey, und mithin auch das nach unſerer Vernunft Einſicht allein zulängliche Princip dieſer Möglichkeit d. i. **Gott** exiſtire. Der **moraliſch gut Geſinnte**, der die Bewürkung des vollendeten Guts in der Welt, als **Pflicht** anerkennt, ſetzt ſich alſo durch dieſe ſeine moraliſche Sinnesart, und Handlungsweiſe ſelbſt die **Gottheit**, er vergegenwärtigt ſich die ſelbe in dem nämlichen Grade mehr, als ſein Intereſſe an benannter Pflicht in ihm ſtärker, und herrſchender wird, recht ſo, wie auch ſchon **Jeſus** lehrte „Beati mundi corde, quoniam ipſi Deum videbunt Matth. V.“ und ſonach verdienet die Kantiſche Lehre, ſo gedollmetſcht, gewiß den Vorwurf nicht, daß Sie auf **Eudämoniſm** gebauet ſey, und als ſolche die Gottheit nur als Dienerinn der **Neigungen**, und **Triebe** annehme. *

* Daß die Fichte'ſche Schule mit dem Kantiſchen Begriffe des höchſten (vollendeten) Guts, und mit dem

§ 68.

So bin ich alſo durch die moraliſche Geſetzgebung meiner Vernunſt genöthigt, die Unſterblichkeit der Seele, und das Daſeyn Gottes, von welchen beyden Objecten die theoretiſche Vernunſt nichts wiſſen konnte, anzunehmen, und Sie feſt zu glauben. Zwar würde ich noch immer verpflichtet ſeyn, moraliſch gut zu handeln, wenn ich auch auf dieſe beyden Gegenſtände meines Glaubens nicht Rückſicht nehmen wollte. Denn Sie enthalten ſo wenig den Grund meiner Verbindlichkeit zur Tugend, daß vielmehr die ganze Würde derſelben verloren gienge, wenn ich Sie von dieſer Hinſicht abhängig machen wollte, und daß vielmehr die Anerkennung jener Verbindlichkeit ſchon vorher in Geſinnung übergegangen ſeyn muß, bevor der Glaube an Gott und Unſterblichkeit ſtatt finden kann. Gleichwohl würde ich ohne Gott, und Unſterblichkeit die Möglichkeit nicht einſehen, den vollſtändigen Zweck, den das Moralgeſetz in der Welt zu bewürken befiehlt, zu realiſiren.

---

dem Gange Kants, durch den ſelben das Daſeyn Gottes zu conſtituiren, nicht einverſtanden ſey, iſt bekannt. Ihre Gründe findet man unter anderen in Fichte's Adpellation, in ſeinem im philoſophiſchen Journal (erſtes Heft v. J. 1798) vorkommenden Aufſatze " Ueber den Grund unſeres Glaubens an eine moraliſche Weltregierung" und in Schelling's: vom Ich " und deſſen Briefe im Journale 1795.

ſiren. Ich würde mich zur ſtandhaften Ausübung deſſen, was die Bewürkung des vollendeten Guts fodert, zu ſchwach fühlen, und der Verſuchung nicht widerſtehen können, das Geſetz der Vernunft ſelbſt in die Klaſſe der Unmöglichkeiten zu verweiſen, und ſo allen Muth verlieren, die Forderungen des ſelben zu erfüllen. Es iſt alſo ein wahres Bedürfniß für uns, ein zukünftiges Leben, und ein höchſtes Weſen voraus zu ſetzen. Wir **fodern** (poſtuliren) beyde Objecte nothwendig, damit das Sittlichkeitsgeſetz nach dem, was ſeinen Endzweck ausmacht, nicht in das Reich der Unmöglichkeiten zurückeſinke. Aus dieſer Urſache ſind die beyden Grundwahrheiten aller Religion — Gott und Unſterblichkeit — **Poſtulate** der practiſchen Vernunft d. i. Sätze, die zwar an und für ſich theoretiſch ſind, (in dem Sie das **Seyn** betreffen), und als ſolche weder pro noch contra bewieſen werden können (wie aus der Kritik der r. V. erhellet) die aber gleichwohl in **practiſcher Abſicht** nothwendig ſind, weil ohne Sie das Sittengeſetz, ſeinem vollſtändigen Endzwecke nach, nicht erfüllet werden könnte; oder Gegenſtände des **nothwendigen moraliſchen Vernunftglaubens**, der uns zwar keine **objective** Einſicht in das Weſen der Gottheit gibt, * und ſich nicht jedem anderen, auch

---

* Die Begriffe, durch welche Gott von dem Moraliſchgläubigen gedacht wird, bezeichnen, wie ſich H. **Beck** ausdrückt, nur die Art und Weiſe, auf welche der ſittlich gut geſinnte Menſch ſich die Erreichung des Ziels

auch nicht moraliſch geſinnten, **andemonſtriren** läßt; gleichwohl für die Zwecke des moraliſch Geſinnten vollkommen zulangt, und bey ihm die nämliche Gewißheit gründet, als nur immer von dem **Wiſſen** aus **objectiven** Gründen erwartet werden kann, ja dem **Wiſſen** noch darin vorgehet, daß er nicht, wie dieſes, durch Gegengründe beſtritten werden kann. Denn gegen das lebendige **Intereſſe** am Pflichtgebothe, und die aus demſelben fließende Vorausſetzung der Gottheit, und Unſterblichkeit läßt ſich Nichts aus **objectiven** Gründen vernünfteln. Ein einziges „non liquet“ iſt dem moraliſch Geſinnten zulänglich, ſich gegen alle Einwendungen zu ſchützen.

§ 69.

Dieſe Hauptgedanken der Elementarlehre der practiſchen Vernunſt Kritik mögen nun hinlänglich ſeyn, um den Gang kenntlich zu machen, den Kant einſchlug, um den Ideen der theoretiſchen Vernunſt **Gott**, **Freyheit**, und **Unſterblichkeit** objective Realität zu verſchaffen. Wir haben geſehen, daß er dieſe Gegenſtände

Ziels aller ſeiner Beſtrebungen denkt. Er denkt Gott nach der Analogie mit ſeiner intelligenten Natur, aber nicht nach der conſtitutiven, ſondern nur regulativen Analogie, und läuft ſo nicht Gefahr, in den dogmatiſchen Anthropomorphiſm zu verfallen, der zu den Ungeheuern der regelloſen Einbildungskraft gehöret.

ſtände aus dem Felde der theoretiſchen Vernunft ausgehoben, und in das Gebieth der practiſchen verſetzt habe, — daß er die theoretiſchen Beweiſe für dieſelbe als unzulänglich erkläret, und ſtatt ihrer die Sittlichkeit des Subjectes als Erkenntniß Grund aufgeſtellet habe — daß alſo zwiſchen der Kritik der theoretiſchen, und practiſchen Vernunft in dieſer Hinſicht der engſte Zuſammenhang ſtatt finde, auf den man folglich nothwendig Rückſicht machen muß, um über den Werth des ganzen Syſtems nicht einſeitig zu urtheilen, wenn von Gott 2c. die Rede iſt, und das ſelbe nicht ohne Grund als für Moral, Religion, und Staat nachtheilig zu verſchreien.

Ende des zweyten Theiles.

Staatliche Bibliothek Bamberg

Verbeſſerungen.

Seite	Zeile	ſtatt	lies
XI —	5	Darſteller	— nicht gegneriſchen Darſteller
12 —	3	ſpecus fori	— ſpecus, fori
32 —	13	Kanten	— Kant
35 —	11	metaphyſiſchen	— metaphyſiſchen , und überhaupt zur Material Philoſophie gehörigen
33 —	8	nur	— hier nur
52 —	17	untetzog	— unterzog
66 —	3	durch die	— durch
69 —	3	à piori	— a priori
80 —	24	das Ganze	— d. i. das Ganze
87 —	2	einen anderen Sinn	— eine nur; negative Auflöſung
88 —	7	zukommt	— zukomme
— —	9	ſetzen	— ſetzten
89 —	22	ſey	— ſeyn
— —	27	erhellet :)	— erhellet) :
90 —	12	Begriffe.)	— Begriffe).
92 —	25	mit der Darſtellung	— mit der Kürze der Darſtellung
97 —	9	vollſtandig	— vollſtändig
101 —	28	hypothetiſchen	— hypothetiſchen, und disjunctiven
107 —	9	apodictiſche, problematiſche, aſſertoriſche	— problematiſche, aſſertoriſche, apodictiſche.
— —	20	allein dieſe	— dieſe alſo
109 —	4	objectiviſch	— objectiv
117 —	21	Kraft der Handlung	— Kraft, der Handlung
123 —	13	worden	— werden
140 —	19	Scheme	— Schema
186 —	24	Madalität	— Modalität
195 —	23	der Vernunft	— dem Verſtande
208 —	13	machten	— machte.
224 —	11	Realtät	— Realität.
— —	20	es	— er
234 —	22	Daſeyn	— Seyn
253 —	6	Vorſtellig	— vorſtellig
256 —	7	oportet	— ein oportet
257 —	6	(neceſſitiret	— (neceſſitiret)

Seite	Zeile	ſtatt	lies
258	7	arbiter idem,	arbiter idem.
260	24	materialiſches	materiales
264	28	könen	können
267	16	beſtimmte	beſtimmende
269	2	verborgen	verbergen
271	8	darbet	darbet oft
272	27	Smith	Smith,
273	6	Verbindlichkrit	Verbindlichkeit
290	15	Perſon	Perſonen
292	7	beſtimmte	beſtimmende
293	27	aus	auf
—	28	Weſens	Weſens führt,
294	9	Vorſtellung	vorſtellig
297	3	Seelenruhe	Seelenunruhe
—	17	Allein	allein
299	22	weitläufigte	weitläufige
300	18	Grund	als Grund
302	14	daß	das
303	30	äußeren	unſeren
305	11	jedes	jenes
321	18	Tugendpflicht	der Tugendpflicht
328	14	müſſen	müſſe
333	19	eingeſchränkt	einſchränkt
334	7	ablegt	abgelegt
341	3	entſpringen	entſpringe
—	11	Geſetze	Geſetze)
—	13	Guts	höchſten Guts
342	6	Willen	Wollen
—	21	als zu	als
—	25	hervorbringbares	hervorbringbares, oder umgekehrt,
346	12	(ſupremum)	ſupremum)
348	20	was	weil
—	22	philoſophico	pſychologico

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Metz, Andreas,

Darstellung der Hauptmomente der Elementarlehre der Kantischen Kritik der reinen und practischen Vernunft

Bd.: 2

1802

Bamberg, Staatsbibliothek -- AGB N 32#2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11421200-8